School of Theology at Claremont
1001 1360941

The Library

SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT

WEST FOOTHILL AT COLLEGE AVENUE
CLAREMONT, CALIFORNIA

BT
110
28

GESCHICHTE UND KRITIK

DER KIRCHLICHEN LEHRE

VON DER URSPRÜNGLICHEN VOLLKOMMENHEIT

UND

VOM SÜNDENFALL.

EINE

VON DER

HAAGER GESELLSCHAFT ZUR VERTHEIDIGUNG DER CHRISTLICHEN RELIGION

GEKRÖNTE PREISSCHRIFT

VON

RUDOLF RÜETSCHI,

PFARRER UND RELIGIONSLEHRER AM SEMINAR ZU MÜNCHENBUCHSEE, CANT. BERN.

LEIDEN. — E. J. BRILL.
1881.

Motto: „Il est dangéreux de trop faire voir à l'homme combien il est égal aux bêtes, sans lui montrer sa grandeur. Il est encore dangéreux de lui faire trop voir sa grandeur sans sa bassesse. Il est encore plus dangéreux de lui laisser ignorer l'un et l'autre. Mais il est très-avantageux de lui représenter l'un et l'autre.“

Pascal, Pensées.

VORREDE.

Die Schrift, mit welcher der Verfasser hiemit an die Oeffentlichkeit tritt, verdankt ihren Ursprung zunächst den Studien über die kirchliche Erbsündenlehre, zu welchen eine theologische Examenarbeit über Matthias Flacius Illyricus den angehenden Candidaten genöthigt hatte. Einmal in diesem Gedankenkreise mehr oder weniger heimisch geworden, sah er dann in der Preisfrage der verehrlichen Haager Gesellschaft vom Herbst 1877, durch welche eine Geschichte und Kritik der ganzen kirchlichen Lehre vom Stande der ursprünglichen Vollkommenheit und vom Sündenfall verlangt wurde, den willkommenen Anlass, die begonnenen Studien fortzusetzen und für sich zu einem gewissen Abschluss zu bringen.

Gemäss dieser subjectiven Geschichte seiner Arbeit macht der Verfasser nicht den Anspruch, damit etwas Vollkommenes oder auch nur etwas für die theologische Welt absolut Neues zu bringen. Die Geschichte sollte ohne Zweifel durch noch gründlichere Quellenforschungen unterbaut und die ältere und neuere Literatur über den Gegenstand in bedeutend vollständigerem Masse beigezogen sein. Die Kritik ihrerseits befriedigt vielleicht in ihrem negativen Theile; aber ihrer Position wird man kaum zugestehen, dass sie das letzte lösende Wort in dem so schwierigen Probleme gefunden habe. Und wenn daher der Theologe der Schrift vielleicht eine gewisse Unfertigkeit vorwerfen möchte, so wird der Laie, der etwa trotz des durch seinen scharf dogmatischen Klang von vornherein

abschreckenden Titels zu dem Buche greifen sollte, weil er darin eine Vertheidigung der christlichen Religion an einem ihrer bedrohtesten Punkte zu finden hofft, von dem langen und beschwerlichen Gang durch so vieles dogmatische Gestrüpp hindurch bald ermüdet sein.

Wirklich würde der Verfasser, wenn er nach nun wohl 3 Jahren, während welcher sich die Ueberarbeitung und der Druck der Schrift hinausgezogen hat, die Arbeit noch einmal zu machen hätte, eine etwas verschiedene Behandlung derselben versuchen. Er würde es versuchen, eine allgemeinere, weniger schulmässige Betrachtung der Dogmengeschichte anzuwenden, durch welche das Dogma noch mehr als es geschehen ist im Zusammenhang mit der ganzen Culturentwicklung angeschaut würde.

Denn er weiss, dass jene schulmässige, specifisch theoretische Betrachtung des Dogmas nur zu sehr Gefahr läuft, den Entwicklungsgang desselben nach bestimmten, von vornherein feststehenden Kategorien zu beurtheilen und so die Geschichte in bestimmte Schablonen zu pressen, welche der realen Wirklichkeit des Lebens nicht entsprechen; und er wünschte sehr, diese Gefahren gänzlich vermieden zu haben.

Wie dem auch sei, so hofft der Verfasser doch nicht eben umsonst geschrieben zu haben. Je mehr in der hier versuchten Weise die einzelnen kirchlichen Dogmen zum Gegenstand historisch-kritischer Détailuntersuchung gemacht werden, desto mehr wird die Erkenntniss allgemein durchdringen, dass in jedem Dogma zwischen verstandesmässiger *Form* und religiösem *Gehalt*, zwischen *Buchstabe* und *Geist* wohl zu unterscheiden ist; und während es so immer unmöglicher wird, die Gedanken der alten Kirchenlehre kurzweg unter das alte Eisen zu werfen, wird es andrerseits immer klarer, dass auch die heutige Zeit das Recht und die Pflicht hat, für die religiöse Wahrheit den angemessenen Ausdruck mit *ihren* Mitteln und in *ihrer* Sprache zu suchen.

Hiefür hat unseres Erachtens die »christliche Dogmatik" Biedermann's, durch deren Schulung gegangen zu sein, wie ich hoffe auch dieser Arbeit

keine Unehre machen wird, zuerst mit grundsätzlicher Schärfe den Weg gewiesen. Ihre Behandlung des Dogmas ist freilich von der oben angedeuteten Gefahr einer theoretischen Isolirung desselben nicht frei geblieben; sie bedarf wenigstens der Ergänzung durch eine solche Betrachtung, wie sie etwa NIPPOLD's auf den Grundgedanken der ROTHE'schen Ethik aufgebaute, lebensvolle Kirchengeschichte bietet. In der minutiösesten Würdigung jeder kleinsten Lehrschattirung dürfte aber BIEDERMANN doch als Muster gelten für jede Theologie, die nicht minder als der Schrift auch der alten Kirchenlehre ganz und voll gerecht werden möchte ohne dabei ein Jota von ihrer wissenschaftlichen Ueberzeugung, d. h. von der Wahrheit und Wahrhaftigkeit preiszugeben; und im diesem Sinne auch diese Arbeit geschrieben zu haben, will der Verfasser hier noch ausdrücklich bekennen.

Schliesslich macht es sich der Verfasser zur angenehmen Pflicht, den H.H. Directoren der Haager Gesellschaft an dieser Stelle seinen herzlichsten Dank auszusprechen für die wohlwollende Aufnahme seiner Arbeit und die höchst schätzbare Unterstützung, welche durch die ihm eingesandten Bemerkungen für die Revision der Arbeit zum Drucke ihm geworden ist. Speziell hat er solchen Dank auch an Herrn Prediger Krabbe in Leiden auszurichten, der ihm mit verschiedenen literarischen Nachweisen zu Hülfe kam.

Möge denn der wohlwollenden Empfehlung zu liebe, mit welcher die Gelehrten der Haager Gesellschaft durch ihre Krönung diese Arbeit ausgestattet haben, was hier unter vielen Unterbrechungen endlich zur Reife gelangt ist, nun auch in weiteren Kreisen eine freundliche Beurtheilung finden!

DER VERFASSER.

MÜNCHENBUCHSEE, Cant. Bern
auf Ostern 1881.

NOTHWENDIGE BERICHTIGUNGEN.

Seite	7,	Zeile	7 v. u.,	lies:	*schiesst*,	statt: schliesst.
»	32,	»	1 v. u.,	»	*wussten*,	» mussten.
»	128,	»	17 v. o.,	»	*an*,	» in.
»	161,	»	8 v. u.,	»	*Ps.* 103,	» Ps. 3.

Andere unwesentliche Verbesserungen bittet man den Leser gefälligst selbst anbringen zu wollen.

INHALTSÜBERSICHT.

Pag.

EINLEITUNG . . . . . 1.

ERSTER THEIL: DIE GESCHICHTE.

I. **Die Vorgeschichte** . . . . . 4.
1. Die Genesis . . . . . 5.
2. Die Apokryphen . . . . . 12.
3. Die jüdische Schriftgelehrsamkeit . . . . . 13.
4. Philo . . . . . 17.
5. Paulus . . . . . 19.

II. **Die griechisch-orientalische Kirche** . . . . . 27.

III. **Die lateinisch-occidentalische Kirche** . . . . . 43.

IV. **Die römisch-katholische Kirche** . . . . . 63.
1. Die Scholastik des Mittelalters . . . . . 63.
2. Der Katholicismus seit der Reformation . . . . . 76.

V. **Die Reformation** . . . . . 80.
1. Die lutherische Kirche. . . . . 82.
2. Die reformirte Kirche . . . . . 90.
3. Die Socinianer und Arminianer . . . . . 99.

VI. **Die Aufklärung** . . . . . 104.

VII. **Die neuere Philosophie und Theologie** . . . . . 112.
a. Von Kant bis Ed. von Hartmann . . . . . 113.
b. Von Schleiermacher bis Martensen . . . . . 123.

ZWEITER THEIL: DIE KRITIK.

A. DIE NEGATION . . . . . 139.
I. **Die Voraussetzungen des Dogmas** . . . . . 139.

Pag.

II. **Der positive Lehrinhalt des Dogmas** . . . . . 148.
1. Die ursprüngliche Vollkommenheit . . . . . 148.
2. Der Fall . . . . . 149.
3. Die Folgen des Falls . . . . . 150.

III. **Die Schriftlehre** . . . . . 156.

B. DIE POSITION . . . . . 173.

I. **Das Problem** . . . . . 174.
a. Seine kirchliche Fassung . . . . . 174.
b. Seine wissenschaftliche Fassung . . . . . 179.

II. **Die Lösung** . . . . . 192.
a. Die menschliche Naturanlage als religiös-sittliche Anlage oder als Bestimmung zum Guten und zur Gottesgemeinschaft . . 192.
b. Die menschliche Naturanlage als rein natürliche Anlage oder als Nothwendigkeit des Bösen und der Sünde . . . . . 202.
c. Die Wirklichkeit der Religion als die Lösung des Widerspruchs . 218.

EINLEITUNG.

»*Homo sum* — ich bin ein Mensch! Wie verschieden klingt »doch das Wort, je nach dem Ton, in welchem es gesprochen »wird; wie stolz und wie bescheiden! Die *Hoheit*, die edle, »ideale Seite am Menschenwesen kann damit hervorgehoben »werden, oder auch seine *Niedrigkeit*, die schwache, unvoll- »kommene Natur des Menschen; ähnlich wie man beides aus der »Selbstbezeichnung Jesu als des Menschensohnes herausliest. »Dem antiken naiven Bewusstsein fiel beides ungetrennt und gleich- »berechtigt zusammen: *das Christenthum hat den Unterschied*, »*ja Gegensatz der beiderseitigen Anlage dem Menschen zum schar- »fen Bewusstsein gebracht und die Ueberwindung desselben zur »sittlich-religiösen Aufgabe gestellt.*"

Mit diesen Worten hat im Jahr 1878 die „Protestantische Kirchenzeitung" das erste Erscheinen des bekannten Romans von Georg Ebers begrüsst, welcher unter jenem terenzischen Titel das darin angedeutete psychologische Problem in ergreifender Weise geschildert und dadurch auch vom religiösen und theologischen Standpunkte aus seinem Werke das grösste Interesse zugewendet hatte. Warum aber hier diese Worte citiren? Es schien uns sofort, als ob darin *das spezifisch Christliche* in der Betrachtung des Menschenwesens in scharfer Kürze bezeichnet sei; mehr noch, wir meinen, dass damit zugleich

dasjenige in moderner Sprache ausgedrückt sei, was die kirchliche Dogmatik in ihren Lehren von der ursprünglichen Vollkommenheit und vom Sündenfall des Menschen, sowie von seiner consequent daraus folgenden Verderbniss (welche wir mit in den Rahmen der Untersuchung ziehen zu müssen glaubten) aufgestellt hat. Jene Worte schienen uns daher geeignet, von vornherein die Gesichtspunkte anzudeuten, auf welche unsere Untersuchung sich richten wird; denn sie stellt sich zur Aufgabe zu zeigen, dass es sich bei jenen Dogmen in der That um nichts anderes handelt, als um *die religiöse Wesensbestimmung des Menschen*, wie sie vom christlichen Prinzip aus behauptet werden muss; und wir hoffen ihr mit dieser Bemerkung von vornherein einiges Interesse zuwenden zu können.

Denn in der kirchlich überlieferten Form haben jene Lehren allerdings ihre Anerkennung vor der modernen Zeitbildung vollständig verloren; und es würde vergebliches Bemühen einer „Gesellschaft zur Vertheidigung der christlichen Religion" sein, sie als solche Dogmen dem Zeitbewusstsein wieder annehmbar machen zu wollen. Allein nur um so dringlicher ist die Aufgabe ihren *religiösen Gehalt* aus seiner dogmatisch-vorstellungsmässigen Form zu eruiren und ihn so vor der Wissenschaft gleichermassen wie vor dem religiösen Bewusstsein zu rechtfertigen.

Dieser Aufgabe soll die *Geschichte und Kritik* des Dogmas dienen. Wir werden also zuerst die Geschichte jener kirchlichen Lehren verfolgen, von ihrem ersten Ursprunge an aus den dem Christenthume bereits vorliegenden Elementen bis zu ihrer vollständigen Ausbildung in der kirchlichen Dogmatik des 16ten und 17ten Jahrhunderts. Wir werden dann sehen, wie diese correcte Ausbildung gerade dazu gedient hat, die dem Dogma von Anfang anhaftenden Widersprüche klarzulegen, und wie deshalb die fernere Geschichte des Dogmas sofort zur Geschichte seiner fortgehenden Auflösung wird, indem auch die bis in die Gegenwart reichenden Versuche zur blossen Umbil-

dung desselben auf dem alten Boden sich als durchweg ungenügend erweisen. Die negative Kritik, auf welche so die Geschichte selbst uns hindrängt, werden wir dann selbständig und zusammenhängend aufnehmen und zu ihrem vollen Rechte kommen lassen; endlich aber wird uns die Aufgabe erwachsen, auch ein positives Resultat der Kritik aufzuweisen, indem wir unter Vermeidung der Fehler der Kirchenlehre ihre bleibende Wahrheit mit allen Mitteln wissenschaftlicher Erkenntniss systematisch zur Anschauung zu bringen suchen.

Die Wichtigkeit aber unserer ganzen Untersuchung mag uns jenes Wort des tiefen Menschenkenners Pascal bezeugen, das wir an ihre Spitze gestellt haben: »Il est dangéreux de trop »faire voir à l'homme combien il est égal aux bêtes, sans lui »montrer sa grandeur. Il est encore dangéreux de lui faire »trop voir sa grandeur sans sa bassesse. Il est encore plus »dangéreux de lui laisser ignorer l'un et l'autre. Mais il est »très-avantageux de lui représenter l'un et l'autre."

ERSTER THEIL: DIE GESCHICHTE.

I. DIE VORGESCHICHTE.

Um die Entstehung des kirchlichen Dogmas zu begreifen, müssen wir die äusseren Grundlagen kennen, auf welchen es aufgebaut ist, die geschichtlichen Voraussetzungen, auf welchen es beruht.

Denn das Dogma ist überall nicht blos ein Product des zu aller Zeit mehr oder weniger constanten und identischen *religiösen Gefühls*, dessen sich der Mensch im Zustande religiöser Erregung als einer geistigen Thatsache bewusst wird; sondern es ist ebenso ein Product der wechselnden empirischen *Welt- und Geschichtskenntniss*, welche der betreffenden Zeit und dem betreffenden Individuum eigen ist. Diese leztere liefert das Material, vermittelst dessen die im religiösen wie im dichterischen Prozesse so wichtige symbolisirende Phantasie das innerliche Gefühl zum wörtlichen Ausdruck bringt und es dadurch erst zur Mittheilung und Ueberlieferung an Andere geeignet macht. Wir fragen daher auch bei unserem Dogma zuerst nach dem *Material*, welches die vorangegangene Geschichte den ersten christlichen Kirchenlehrern geboten hat.

Im allgemeinen war ihnen dieses Material unzweifelhaft von

der jüdischen Religion überhaupt geboten, dem ersten Mutterboden des Christenthums; hier aber speziell durch jene bekannte Erzählung der Genesis (cap. 2 und 3), welche als Quelle aller weitern Speculationen über diesen Gegenstand anzusehen und daher nach ihrem Inhalt und Zweck kurz darzulegen ist. Weiter ist dann zu zeigen, welche Verwerthung diese gedankenreiche Geschichte in der Folgezeit gefunden hat; wir folgen ihren Spuren zunächst in der sogenannten *apokryphischen Literatur*, dann einerseits in den *rabbinischen* Erweiterungen und Erklärungen der alten heiligen Bücher (der Halacha und Haggada der Palästinenser), andrerseits in den Speculationen der alexandrinischen Juden, speziell eines *Philo;* endlich führt uns der geschichtliche Weg auf den Canon des N. Testamentes — und hier sofort zu *Paulus*, dem ersten christlichen Dogmatiker, welcher als pharisäischer Schriftgelehrter die Voraussetzungen des spätern Judenthums vielleicht getheilt, jedenfalls sie in seiner eigenen Lehre verwerthet hat.

1. DIE GENESIS.

beginnt bekanntlich in ihren ersten Capiteln mit einer doppelten Schöpfungsgeschichte — eine Folge der Zweispurigkeit ihrer ganzen Anlage aus mehreren Quellenschriften. Eine kritische Untersuchung über das Alter und das Verhältniss dieser Quellen zu einander zu führen ist hier nicht der Ort; wir haben hier einfach das Material zu registriren, welches den ersten Kirchenlehrern ja doch schon in Einem Werk gesammelt vorlag. Es kann uns also auch *die* Frage hier noch nicht berühren, ob die neueste Ansicht *Kuenens*, *Wellhausens* u. a., welche die bisher gewohnte Stellung der beiden Hauptquellen direct umkehrt, richtig sei oder nicht; doch bekennen wir gerne zum Voraus, dass die ebenso gründliche als interessante Abhandlung Wellhausens über diesen Punkt (Geschichte Israels,

I. pag. 339—356) uns in der That seiner Hypothese durchaus gewonnen hat.

Nehmen wir aber vorläufig die beiden Erzählungen einfach wie sie vorliegen, so lesen wir zuerst in Cap. 1—2, 4, wie zum Abschluss der ganzen Schöpfung der Mensch als Mann und Weib unmittelbar von Gott durch sein Wort geschaffen worden sei; und zwar ist er geschaffen nach Gottes Bild und Aehnlichkeit und erhält darum den Auftrag, kraft dieser seiner höhern gottverwandten Natur, über die Erde und ihre Bewohner zu herrschen und sie sich unterthan zu machen. (Gen. 1, 26 ff.) — In Cap. 2 — aus der andern Hauptquelle stammend — wird dann die Schöpfung des Menschen nochmals und zwar in etwas anderer Weise erzählt: sie geht der Erschaffung der übrigen organischen Lebewesen *vorher*, statt ihr nachzufolgen; sie ist nicht eine unmittelbare Schöpfung durch das Wort, sondern eine *mittelbare* Bildung aus dem Staub der Erde, welchem Gott dann seinen Lebensodem einhaucht; es ist ferner zunächst nur der *Mann*, welcher auf diese Weise geschaffen wird, während das Weib erst später aus der Rippe des Mannes gebildet und ihm beigegeben wird; und endlich wird dem Menschen in dem Garten Eden eine *bestimmte Wohnstätte* angewiesen, während ihm nach der ersten Darstellung von vornherein die ganze Erde übergeben wird.

So sehr aber diese beide Berichte in der Schilderung der äussern Umstände der Menschenschöpfung von einander abweichen, so stimmen sie doch darin überein:

Erstens in dem religiösen Grundgedanken, dass der Mensch wie die ganze sichtbare Welt ein *Geschöpf Gottes* und nur durch seinen Willen vorhanden ist. Ferner darin, dass sie beide diesen Gedanken in historischer Form ausdrücken, nämlich in Form der bestimmten Einzelgeschichte eines erstgeschaffenen Menschen: dieses nach Art eines jeden populären religiösen Denkens und theilweise auch in Verwandtschaft mit den

Mythologiën anderer Völker [1]). Endlich stimmen sie aber auch darin überein, dass sie beide von keiner ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen irgend etwas aussagen. Denn wenn auch Gen. 1, 31 erklärt wird: »Gott sah an Alles was er gemacht hatte und siehe, es war sehr gut" — so ist in diesem Urtheile der Mensch wohl unter die übrige Schöpfung mitbefasst, kommt aber eben darum nur als Geschöpf überhaupt in Betracht, nicht als *moralisches* Wesen. Sein Vorzug liegt allein in der ihm anerschaffenen geistigen, gottähnlichen Natur, welche ihn zur Herrschaft über die übrige Geschöpfe befähigt; also in der rein formalen Geistigkeit seiner Natur, ohne Rücksicht auf ihren sittlichen Inhalt. Und noch deutlicher tritt dies in dem zweiten Berichte zu Tage, wo der Vorzug des Menschen darin erscheint, dass er die Thiere durch Wort und Sprache *benennt* (Gen. 2, 19 20) und eben damit eine intellectuelle Begabung bekundet, die dem Thiere mangelt.

Davon aber dem Menschen eine positive *sittliche* Vollkommenheit als ursprünglichen Besitz zuzuschreiben, ist auch dieser Verfasser weit entfernt. Er beschreibt den Urzustand vielmehr blos als eine gewisse *naiv-kindliche Schuldlosigkeit*, welche sich namentlich durch den völligen Mangel des Schamgefühls characterisirt (2, 25). Ja man kann nach den Ausdrücken 2, 17. 3, 5; 22, wonach die Menschen in diesem Zustande Gutes und Böses nicht erkannten, zu der Vorstellung kommen, dass der Verfasser sogar ein völliges Nichtwissen und Nichtunterscheiden des Guten und des Bösen in Adam annehme, also eine völlige sittliche Indifferenz. Doch schliesst wohl diese Erklärung über des Verfassers Meinung hinaus. Denn jedenfalls wusste doch Adam nach ihm mindestens soviel, dass der Gehorsam gegen Jahve *gut*, der Ungehorsam *böse* sei — wie das

1) Vgl. darüber *Dillmann*, Commentar zur Genesis, pag. 5 ff. Speziell über die Verwandtschaft mit den assyrisch-babylonischen Vorstellungen: *Buddensieg*, die assyr. Ausgrabungen und das A. Testament.

kleinste Kind dasselbe ja schon weiss im Verhältniss zu seinen Eltern. Und unter jenem allerdings dunkeln »Erkennen Gutes und Böses» ist also wohl besser nicht das sittliche Urtheil, sondern die *intellectuelle* Welterkenntniss zu verstehen, die metaphysische Erkenntniss der Dinge in ihrem Zusammenhange, ihrem Werth oder Unwerth, ihrem Nutzen oder Schaden für den Menschen: dieselbe Erkenntniss, um die es sich schliesslich im »Faust» handelt oder in Schiller's Lehrgedicht vom verschleierten Bild zu Saïs [1]). Diese höhere Erkenntniss, welche Gott sich selbst vorbehalten, durch welche der Mensch aber Gott gleich würde, diese fehlt ihm in jenem Naturzustande; es fehlt ihm aber deswegen durchaus nicht am moralischen Urtheil, welches vielmehr von jener Erkenntniss ganz unabhängig ist.

Allein auch dieses angenommen, so ist darum von einer ursprünglichen moralischen Vollkommenheit doch keine Rede; im Gegentheil lässt ja gerade dieser Verfasser den Menschen durch den ungehörigen gottwidrigen Trieb nach jener höhern Erkenntniss sofort in Sünde gerathen und gleich der ersten Versuchung zum Opfer fallen. Cap. 3 erzählt er nämlich weiter, wie der Mensch den ursprünglichen Zustand der Dinge durch eigene Schuld verändert habe; und auch hier wie in der Schöpfungsgeschichte bietet der Verfasser das Resultat seines religiösen Nachdenkens in der concreten Form einer bestimmten Einzelgeschichte, wie sie offenbar schon ihm selbst von der gemeinsamen Ursage der vorderasiatischen Völker dargeboten war.

In jenem Garten Eden hatte nämlich Gott neben vielen andern Gewächsen, die dem Menschen zur Nahrung dienen sollten, zwei Bäume gepflanzt welchen eine besondere Bedeutung

---

1) Vgl. *Wellhausen*, Gesch. Israels I. p. 344 f. „Es empfiehlt sich diese Erklärung übrigens auch dadurch, dass für das Erwachen des *sittlichen* Unterscheidungs„ vermögens oder des Gewissens anderswo viel bestimmtere Ausdrücke als jenes lakonische ידע טוב ורע gebraucht werden. Siehe Jes. 7, 15, 16.

zukam, den Baum des Lebens und den Baum der Erkenntniss des Guten und Bösen. Den Früchten des ersten Baumes scheint die Eigenschaft zugeschrieben zu werden, *Leben*, *Unsterblichkeit* zu verleihen (Gen. 3, 22); ihr Genuss ist dem Menschen nicht verboten, aber der Mensch hat thatsächlich von der Erlaubniss des Genusses wie es scheint keinen Gebrauch gemacht. Auf dem Baum der Erkenntniss dagegen haftet ein göttliches Verbot, das den Menschen für den Fall seiner Uebertretung mit dem Tode bedroht. Nichtsdestoweniger handelt der Mensch demselben zuwider. Durch die verführerische Schlange, »das listigste Thier auf dem Felde» erst zum Zweifel und Misstrauen gegen Gott gebracht, dann zur lebendigen Lust angestachelt übertritt zuerst das Weib das göttliche Gebot und zieht dann auch den Mann mit in ihre Schuld. Sogleich aber tritt hierauf auch die Strafe ein, zunächst in dem innern Schuld- und Schamgefühl, in welchem der Mensch vor Gott und vor sich selber erschrickt, dann auch äusserlich durch die positiven Verfügungen, welche Gott um der geschehenen That willen trifft. Er verhängt einestheils über die verschiedenen Theilnehmer *besondere* Strafübel; für die Schlange den kriechenden Gang und die ekelhafte Nahrung; für das Weib die Unterthanschaft unter den Mann, im Streit mit dem liebesuchenden Verlangen nach ihm, sowie die Schmerzen der Schwangerschaft und Geburt; für den Mann die saure Arbeit im Schweisse seines Angesichts. Anderntheils bestraft aber Gott Mann und Weib *zusammen* mit der Austreibung aus ihrem lieblichen und mühelosen Wohnsitze auf die rauhe Erde, welcher jeder Ertrag mit oft fruchtloser Mühe muss abgerungen werden. Und eben damit verwirklicht sich nun auch diejenige Strafe, welche in der vorherigen Strafdrohung eigentlich allein ausgesprochen ist — der *Tod*, welchem der nun von dem Lebensbaum ausgeschlossene Mensch nothwendig anheimfällt. Denn »er ist Staub und soll zum Staube werden» (3, 19 cf. v. 22).

Dies ist der Inhalt jener merkwürdigen, übrigens im Zusammenhang der alttestamentlichen Religionsideen ganz allein dastehenden Erzählung. Ihr *Zweck* ist offenbar der, die Entstehung des *Uebels* in der Welt zu erklären, es sei nun näher des physischen oder des moralischen Uebels. Und zwar thut sie dies gewiss in verwandtschaftlicher Abhängigkeit von ähnlichen Mythen anderer ober- und westasiatischer Völker, wie dies durch die neuesten assyrisch-babylonischen Forschungen und Entdeckungen, namentlich für die beiden symbolischen Bäume, dann auch für die symbolische Figur der Schlange als Personification der verführenden Macht sinnlicher Lust und Selbstsucht unzweifelhaft nachgewiesen worden ist [1]).

Andrerseits aber zeichnet sich unsere Erzählung aus durch die entschiedene Bestimmtheit, mit welcher sie auf Grund des israelitischen Theismus die directe Ursache des Bösen von Gott fernhält, ohne doch dabei in einen abstracten Dualismus zu verfallen. Und jedenfalls erfüllt die Erzählung den Zweck, um desswillen der Verfasser sie beigebracht hat: von dem *ursprünglichen* — wir würden sagen idealen — goldenen Zeitalter dem Zustande kindlichen Glücks und kindlicher Unschuld (ein Zustand, der dem historisch gedachten Schöpfungsgedanken entspricht, aber freilich im Grunde über alle historische und erfahrungsmässige Kenntniss hinausgeht) war der Uebergang gefunden auf den *geschichtlichen*, wirklichen Zustand des Uebels und der Sünde, in welchem der Ver-

---

1) Vgl. *Dillmann* a. a. O. p. 54 ff. *George Smith* (ed. Delitzsch), Chaldaïsche Genesis p. 79 ff. Die geheimnisvolle *Schlange* insbesondere (Dillmann p. 80) war bei fast allen Völkern Gegenstand religiöser Verehrung, so bei Indern, Eraniern, Germanen, Aegyptern, Abessyniern, Phönikiern, auch bei den Israeliten selbst (Num. 21); noch heute durchgehend in ganz Afrika, in Mexico u a. Vgl. H. Scheube im *Ausland* 1879 Nr. 38 *Zöckler*. Urstand des Menschen pag. 208 f. Endlich erinnere man sich auch an die gnostischen Ophiten. — Ueber den ganzen Gegenstand verweisen wir noch auf Prof. *G. Studer's* lehrreiche Aufsätze in der „Reform" 1878 (Nr. 3 und 4 und Nr. 18—20.) über „das Paradies und der Sündenfall" und „die Bestimmung des Menschen nach der Lehre des A. Testaments".

fasser die Menschheit sah und welcher ihn jenes Problem sich zu stellen veranlasste. Bemerken wir aber gleich, dass der Verfasser stets nur eine Veränderung des menschlichen *Zustandes* im Auge hat, nicht eine solche der *Natur* und des *Wesens*; und ferner dass er, wenn man genauer unterscheiden will, doch letztlich nur den Eintritt des *Uebels* erklärt, nicht der *Sünde*. Diese, deren Anfang er allerdings ebenfalls beschreibt, dient ihm nach dem ganzen Gange der Geschichte eigentlich nur als Mittel zum Zwecke und wird von ihm als in der Menschennatur gelegen einfach vorausgesetzt. Ist es nun freilich *für uns* nicht die Speculation über den Ursprung des Uebels, warum diese Erzählung uns heute noch so werth ist, so wenig als die mythologische Form, in welcher sie auftritt; behält sie ihren Werth *für uns* vielmehr gerade durch die classische Art und Weise, mit welcher so zu sagen die »psychologische Genesis« der Sünde, die unser aller Sünde ist, darin geschildert ist: so haben wir sie doch hier nicht daraufhin anzusehen. Wir haben hier nur das geschichtliche Material aufzuweisen, aus welchem unser Dogma seine ersten Anfänge genommen hat; und es würde sich zunächst denn weiter fragen, inwiefern diese grundlegenden Sagen in der *übrigen hebräischen Literatur* Analogien fanden oder benutzt worden seien.

Hier können wir nun aber ganz kurz erklären: soweit wir bei den *kanonischen* Büchern des Alten Testaments stehen bleiben, finden wir nirgends eine Spur solcher Benutzung. Denn die früher etwa dahin bezogenen Stellen wie Hos. 6, 7. Hiob 31, 33. Ps. 82, 7 haben infolge genauerer Exegese sämmtlich eine andere Erklärung gefunden [1]).

1) Sofern nämlich אָדָם hier überall im Sinne des Appellativum „Mensch", nicht als Nom. propr. steht. Auch Jes. 43, 27 ist nicht von Adam, sondern von dem „ersten Ahnherrn" des Volkes *Jakob Israel* als Anfänger der Sünde seines Volkes die Rede. Andere beziehen es auf Abraham. — S. *Diestel-Knobel*, Comment. zu Jesaia, z. d. St.

Die religiösen Anschauungen über den Menschen, seine ideale Bestimmung und seine thatsächliche Beschaffenheit, welche dem Alten Testament durchgehend eignen, sind soviel wir sehen von jenen mythologischen Sagen und Speculationen vielmehr durchaus unabhängig, ja sie stehen ihnen zum Theil geradezu gegensätzlich entgegen, wie dies später darzulegen der Ort sein wird. Die ersten Spuren einer Bekanntschaft mit jenen mosaischen Berichten finden sich erst in der sogenannten apokryphischen Literatur, hier aber auch schon in mehr oder weniger dogmatisch-lehrhafter Verwerthung.

2. DIE APOKRYPHEN.

Bewusste Bekanntschaft mit der *Schöpfungsgeschichte* zunächst zeigt der *Siracide*, wo er ex professo von der Schöpfung und Bestimmung des Menschen redet (cap. 17, 1 ff.). Er nennt den Menschen aus Erde geschaffen, kennt aber auch die Gottähnlichkeit desselben und seine Bestimmung zur Herrschaft über alles was auf Erden ist. Ebenso aber weiss er vom Eintritt der *Sünde* in die Welt, und zwar durch Eva, die Stammmutter aller. »Vom Weibe der Sünde Ursprung und um ihretwillen sterben wir alle". Er setzt sonach auch den *Tod* des Menschen in causale Verbindung mit der Sünde der ersten Eltern und zieht damit ausdrücklich den Schluss, den die Genesis nur erst angedeutet hatte (c. 25, 24).

Nicht anders die *Weisheit Salomos.* »Gott hat den Menschen geschaffen zur Unvergänglichkeit und ihn gemacht zum Bilde seines eigenen Wesens« heisst es c. 2, 23 f. »Aber durch den Neid des Teufels ist der Tod in die Welt gekommen und ihn erfahren, die jenem angehören« [1]).

1) Eine Stelle, welche offenbar dem Paulus Rom. 5,12 vorgeschwebt hat; aber wie die Aehnlichkeit, so ist auch die Abweichung der Worte Pauli von dem Original höchst bedeutsam. Paulus lässt die Vermittlung des *Teufels* bei

Es kommt hier hinzu, dass die Schlange nicht mehr blosses Symbol, sondern Einkleidung des Teufels selbst ist, der aus Neid die Menschen verführt hat: eine Vergröberung, welche dem poetischen Originale noch ganz fern liegt.

So sind in der apokryphischen Literatur die durch die Genesis angebahnten Wege weiter verfolgt worden. Es sind dogmatische Ansätze, doch noch nicht mehr. Denn den angeführten Stellen gehen andere zur Seite, welche unabhängig von jener Autorität in eigener philosophischer Weise dieselben Probleme behandeln. So führt namentlich die Weisheit Salomos Cap. 13 & 14 aus, wie der Irrthum, der Verlust des reinen Gottesbewustseins und der Götzendienst die Ursache auch des *sittlichen* Verfalls geworden sei (vgl. bes. 14, 21); und Cap. 10, 1 zeigt, wie die Weisheit den gefallenen Menschen wieder rette und erhebe. Daneben her gehen in der zeitgenössischen Literatur auch andere, mehr mythologische Theorien; im Buche *Henoch* und im Buch der *Jubiläen* wird der Ursprung der Sünde nach Gen. 6 auf die Vergehung der Göttersöhne mit den Menschentöchtern zurückgeführt; wogegen das IV *Buch Esra* wieder mehr auf Adams Fall verweist.

3. DIE JÜDISCHE SCHRIFTGELEHRSAMKEIT.

Alle diese Zeugnisse der spätjüdischen Literatur führen uns auf die Frage, in wie weit überhaupt jene Erzählungen der Genesis im jüdischen Schriftgelehrtenthum zu dogmatischer Verwerthung gekommen seien. Freilich erhebt sich hier eine Schwierigkeit bezüglich der Quellen. Es lässt sich ja nämlich nirgends mehr feststellen, wie viel oder wie wenig von der talmudischen Tradition noch vorchristlichen Ursprungs sein mag.

Seite. Vgl. auch I Cor. 15, 21; dagegen allerdings bei Eva, 2 Cor. 11, 3, die Schlange. *S. Lüdemann*, paulin. Anthropologie, pag. 93 und über die Apokryphen überhaupt eben dort Anmerk. 1. und pag. 102. Anm. 1. —

Indessen die monotone Zähigkeit der traditionellen jüdischen Exegese, welche sich durch Jahrhunderte hindurch fast nur im Wiederholen des von den »Alten« Gesagten erschöpfte, erlaubt doch leicht auch nach rückwärts Schlüsse zu machen; und wirklich sind uns die Theorien der rabbinischen Dogmatiker als Mittelglieder zwischen Genesis und Römerbrief fast unentbehrlich.

Was zunächst die Schöpfung und den Urzustand des Menschen betrifft, so haben schon die Rabbinen die Duplicität des biblischen Berichtes wohl erkannt; allein durch den buchstäblichen Inspirationsglauben an einer objectiven literargeschichtlichen und sprachlichen Kritik verhindert, sahen sie in dem doppelten *Berichte* auch eine doppelte *Thatsache* gelehrt und glaubten also eine doppelte Menschenschöpfung annehmen zu müssen. Der Schöpfung des irdischen Stammvaters des Menschen, den Gott aus Erde gebildet und mit seinem Hauche belebt hat (Gen. 2), schicken sie daher, auf Gen. 1 gestützt, die Schöpfung eines ersten, idealen Adam voraus (הָאָדָם הָרִיאשׁוֹן oder קַדְמוֹן א׳), der nach Gottes Bild geschaffen demselben völlig ähnlich ist; dieser *obere* oder *himmlische* Adam wird einst als der Messias auf Erden erscheinen und als solcher heisst er der *andere* oder *zweite* Adam, אָדָם אַחֵר oder אַחֲרוֹן; geschaffen ist er allerdings als der erste, geschichtlich erscheinend aber erst als der zweite [1]).

Diese Theorie hat unzweifelhaft die Basis zu der paulinischen Lehre von Christo als dem δεύτερος Ἀδάμ und dem ἄν-

1) S. *Schöttgen*, Hor. ad I. Cor, 15, 47. — Die übrigen Belege zu dem ganzen Abschnitt in den Commentaren von *Fritzsche* und *Reiche* zu Röm. 5, 12 ff., sowie bei *Carl Siegfried* „Philo von Alexandrien als Ausleger des Alten Testaments, Jena 1875", im Abschnitt über die jüdische Haggada, pag. 149 f. — Interessant ist, wie später die Partei der *Präadamiten*, vertreten durch Isaac Peyrère (c. 1655), zu dem analogen Resultate kam, Gen. 1. sei die Schöpfung des ersten Menschen, Gen. 2 diejenige Adams, des Stammvaters der Juden, erzählt.

θρωπος ἐξ οὐρανοῦ gegeben; übrigens aber ist sie ohne Einfluss auf die christliche Kirchenlehre geblieben. Dagegen bleibt zu fragen, wie man sich denn die ursprüngliche Beschaffenheit des ersten Adam und den Einfluss des Falls darauf gedacht habe. Und hier ist denn folgendes zu bemerken:

Sofern jene Unterscheidung zwischen dem ersten und zweiten Adam gemacht wurde, erhielt natürlich der erste, der geistige, himmlische alle Attribute der Vollkommenheit; er ist m. e. W. gottähnlich, ist daher auch geschlechtlos (androgyn) und unvergänglich. Aber auch dem zweiten, historischen Adam, unserm Stammvater, wurden mannigfaltige Vorzüge zugeschrieben. So ist er nach einer talmudischen Stelle aus der Erde des Berges Morijah genommen, also von heiligem Boden. Er hat besondere Schönheit gehabt und andere leibliche Vollkommenheiten; und nach seinen geistigen Fähigkeiten nimmt er gleich den zweiten Platz nach Gott ein. Einen besondern Beweis dafür sieht man in seiner Benennung der Thiere. Von seiner *sittlichen* Vollkommenheit herrscht auch eine ziemlich hohe Vorstellung; er war »gerecht wie Abraham«; doch zeigt eben diese Vergleichung, dass seine Vollkommenheit nicht über das Mass dessen hinaus ging, was auch später noch erreichbar war.

Ueberhaupt: ging auch von diesen physischen, intellectuellen und moralischen Vollkommenheiten nach dem Falle manches verloren, so ist doch bei den Rabbinen von einer totalen Veränderung der menschlichen Natur keine Rede. Wohl beginnt mit Adam die Sünde in der Welt und wächst sogleich mit der ihr eigenen Kraft — wofür schon das Beispiel Kaïns zeugt; aber das Wesen des Menschen bleibt sich ganz gleich, es findet wohl eine *thatsächliche*, aber keine *wesentliche* Verschlechterung statt. Erst die mittelalterliche Kabbala weiss von einer wesentlichen Verschlechterung der Menschennatur und zwar setzt sie dieselbe vorzüglich in das Erwachen der Geschlechtslust, welche ursprünglich dem Menschen fehlte: eine Ansicht,

die sich allerdings auch bei einzelnen christlichen Kirchenlehrern wiederfindet [1]).

Allgemein dagegen wird von den jüdischen Schriftgelehrten in Uebereinstimmung mit der Genesis als *Folge* der Sünde Adams der *Tod* bezeichnet. Und zwar wird unter dem Tod in der Regel einfach der *physische* Tod verstanden als das Cardinalübel, unter welchem alle Welt, auch die Natur, bis zur Ankunft des Messias leidet (vgl. Rom. 8, 20); bei Einigen steigert er sich weiter zum Inbegriff aller Uebel. Bei aller Einstimmigkeit hierüber herrschen aber verschiedene Ansichten über das *Wie* der causalen Begründung. Wir unterscheiden folgende drei Theorien:

1. Die Nachkommen Adams werden, wie Adam selbst, *um ihrer eigenen Sünde willen* mit dem Tode bestraft; sie sollen *dieselbe* Strafe erleiden für *ihre* Sünde, wie Adam für die seine; dem Adam hat aber Gott eben den Tod als Strafe angedroht und darum ihn auch über die übrigen sündigenden Menschen verhängt.

2. Adam, einmal mit der Sterblichkeit bestraft, hat auch *sterbliche Nachkommen* erzeugt; es müssen daher alle sterben, Gerechte wie Ungerechte. Der Tod ist hienach mehr physische Calamität, als sittliche Strafe.

3. Die Nachkommen Adams sind der *Sünde* Adams mit theilhaftig und darum auch ihrer Strafe, des Todes. Die Seelen sämmtlicher Nachkommen präexistirten nämlich in Adam, alle waren in seinem Geiste und Leibe eingeschlossen, er darum Haupt und Repräsentant des ganzen Geschlechts. — Diese Ansicht geht am weitesten und kommt der Augustinischen offenbar am nächsten; ob und inwiefern auch Paulus sie getheilt habe, wird sich uns später zeigen.

Auch die letzte dieser Theorien ist indes mit den vorigen

---

1) *Augustin*, de civit. Dei 14, 23. 26. *Thomas v. Aquino*, Summa I, 99, 2. — Vgl, *Strauss*, christl. Glaubenslehre I, p. 692.

darin einig, dass sie nur den *Tod*, nicht auch die *Sünde* der Nachkommen mit Adams Sünde in causalen Zusammenhang bringt. Von einer unmittelbaren Vererbung der Sünde ist keine Rede; und von einer durch Adams Fall eingetretenen absoluten *Nothwendigkeit des Sündigens*, wie die christliche Kirchenlehre sie behauptet, ist die jüdische Anschauung so weit entfernt, dass sie ja vielmehr die *Erfüllbarkeit* des Gesetzes als ein Axiom postulirt, mit welchem sie selber steht und fällt.

4. Philo

dürfen wir bei der Darstellung der Zwischenglieder zwischen Altem und neuem Testament nicht übergehen. Hat man doch neuerdings besonders für die Logoslehre, respective die Christologie eine bestimmte Abhängigkeit nicht blos des 4ten Evangeliums, sondern auch des Paulus von dem alexandrinischen Philosophen nachweisen wollen [1]).

Wie dem auch sei — in den anthropologischen Fragen wird von einem Einflusse Philo's auf Paulus kaum geredet werden können: ein kurzer Ueberblick über Philo's Anthropologie genügt dies zu zeigen. Ueberhaupt aber stehen alexandrinische und palästinensische Schriftgelehrsamkeit wohl in beständigem Verkehr mit einander; aber die Abhängigkeit ist viel häufiger auf der alexandrinischen Seite zu suchen, wie dies das Ansehen der heiligen Schriften von selbst mit sich brachte.

Auch Philo ist viel zu sehr Jude und an die Autorität der heiligen Schriften gebunden, als dass dies nicht auch in seiner Ansicht vom Menschen zu Tage träte. Andrerseits aber kam der mythische Charakter der grundlegenden biblischen Erzählungen seiner allegorisirenden Exegese schon auf halbem Wege entgegen, so dass er um so leichteres Spiel hatte, seine helle-

1) Z. B. *Fr. Langhans*: das Christenthum und seine Mission im Lichte der Weltgeschichte, pag. 141 ff.

nisch-philosophischen Anschauungen ebenfalls darin zu finden.

Diese hellenistischen, zumal platonischen Anschauungen Philos waren freilich der genuin-jüdischen Ansicht vom Menschen diametral entgegengesetzt. Denn wie letztere auf einem lebendigen realistischen Monismus, so ruhte Philo's Anthropologie auf jenem abstracten Dualismus, welchem Leib und Seele zwei total getrennte Dinge sind. Hiernach lehrt Philo consequent die Praeexistenz der Seele. Er weiss diese so fremdjüdische Lehre aber auch biblisch zu begründen. Denn er findet in den biblischen Berichten die doppelte Schöpfung des ἄνθρωπος οὐράνιος und des ἄνθρωπος γήϊνος gelehrt — jener der praeexistente, himmlische Mensch, der leiblos, geschlechtlos, unvergänglich und sittlich vollkommen ist, der urbildliche Gattungsmensch; dieser der irdische, sinnliche, mit der Leiblichkeit behaftete Mensch, der um dieser seiner Natur willen sofort der Sünde verfällt. *An sich* zwar ist auch dieser irdisch-zeitliche Mensch nicht schon böse; er befindet sich in einem neutralen Zustande der »Nacktheit« ohne Sünde und ohne Tugend und ist in's Paradies gesetzt, um zur Tugend *gebildet* zu werden; sowie aber nun das Weib, Eva, d. h. die Sinnlichkeit, αἴσθησις, zu Adam, dem Manne, d. h. der Vernunft, νοῦς, hinzukommt, so wird diese von jener berückt und mit Hülfe der Lust, ἡδονή, die in der Schlange symbolisirt ist, entsteht sofort auch die Sünde. Diese aber zieht den Menschen immer tiefer in die Leiblichkeit und Sinnlichkeit hinab; sofern er sich nicht durch die dreifache Methode der μάθησις, ἄσκησις und ἐυφύϊα aus diesem Zustande allmählig zur freien Geistigkeit emporhebt [1]).

Der Contrast dieser Anschauung mit der eigenthümlich jüdisch-biblischen ist evident. In der That beschränkt sich die Aehnlichkeit Philo's mit Paulus darauf, dass er mit ihm jene

---

1) Vgl. *Philo*, de leg. allegor. I. 12, 16—18. II. 4, 18—19. De opific. mundi 23, 24, 53, al. Mehreres bei *Siegfried*, a. a. O., bes. pag. 235 ff. 242 ff.

Lehre vom ersten und zweiten Adam theilt, für welche aber beide aus dem jüdischen Midrasch als der gemeinsamen Quelle geschöpft haben; beide haben zudem diese selbe Lehre ganz anders gestaltet und verwerthet. Gewisse dualistische Anklänge, die sich auch bei Paulus finden, liegen zu sehr in der ganzen Zeit, als dass sie gerade auf Philo zurückgeführt werden müssten; und wenn endlich auch Philo wie Paulus die Sünde als etwas der menschlichen Natur Anhaftendes erklärt (de vita Mos. 3, 17), so kann aus diesem so allgemeinen und so verschieden begründeten Satze auf eine Abhängigkeit des Einen vom Andern nicht geschlossen werden.

Philo hat also als Mittelglied zwischen den altjüdischen Anschauungen und dem apostolischen Zeitalter *in unserer Frage* wenig Bedeutung. Sein Einfluss macht sich theils erst viel später und mehr in andern Fragen geltend, theils liegt er überhaupt nicht sowol auf Seiten des *Inhalts* seiner Lehre, als vielmehr in der *Form ihrer Begründung*.

Durch die von ihm besonders consequent gehandhabte allegorische Exegese nämlich fand er schon im palästinensischen Judenthum willigen Einlass; und wie bereits Paulus *in diesem Stücke* wenigstens ihn sicher nachahmte, so beherrschte er durch sie die ganze christliche Kirche, insbesondere in jener theologischen Schule, welche nach der ihr mit Philo gemeinsamen Heimat die alexandrinische genannt wird.

5. Paulus.

Bekanntlich steht der grosse Heidenapostel trotz einer nicht ganz unbedeutenden allgemeinen Bildung doch wesentlich auf dem Boden des jüdisch-pharisäischen Schriftgelehrtenthums, von dessen Weltanschauung und Schrifterklärung er sich nicht losmachen konnte, so sehr er mit dem *religiösen Princip* dessel-

ben gebrochen hatte. Es sind daher zwar die Einflüsse *hellenistischer* Anschauung auf seine Anthropologie nicht zu verkennen, wie sie namentlich in seinem dualistisch gefärbten σαρξ-Begriffe zu Tage treten; aber dies hindert nicht, dass er gerade derjenige neutestamentliche Schriftsteller geworden ist, der durch Verwerthung der ihm geläufigen *jüdisch-rabbinischen* Theologumena die Basis zu dem späteren christlichen Dogma geschaffen hat.

Weniger wichtig ist es zwar für unsere Frage, dass Paulus nach rabbinischem Vorgange die doppelte Schöpfungsgeschichte als eine doppelte Schöpfung anfgefasst hat. Es betrifft die Christologie, wenn er Rom. 5, 12 ff Christus als den zweiten Adam, den Gegentypus des ersten, auf Erden gekommen sein lässt und wenn er ihn I Cor. 15, 45—47, als den pneumatischen Menschen, den ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ beschreibt. Dass er aber Christum als den himmlischen Idealmenschen zwar, aber eben doch als *Menschen* beschreibt, zeigt indirect schon seine Werthschätzung der menschlichen Natur; und in der That soll ja auch der empirische Mensch jenem Idealbilde gleich werden (Röm. 8, 29. cf II Cor. 4, 4). Auch dieser empirische Mensch, der irdisch (ἐκ γῆς, χοϊκός) und nur εἰς ψυχὴν ζῶσαν geschaffen ist, soll ja durch Vermittlung Christi, das πνεῦμα ζωοποιοῦν erhalten, das ihn zum himmlischen, pneumatischen Menschen, zum wahren Abbilde Gottes also umgestaltet. Die Nothwendigkeit einer solchen *Umgestaltung* der Menschennatur zur völligen Erfüllung ihrer Bestimmung kehrt bei Paulus in der That in den verschiedensten Wendungen wieder; bald wird sie gedacht als eine aeussere *magische Verwandlung* des Leibes, wodas Verwesliche verschlungen wird in das Unverwesliche, das Fleischliche in das Geistige (so I Cor. 15, 49—51); bald ist es vielmehr ein durch die Taufe vermitteltes *mystisches* Absterben des alten Menschen und ein Auferstehen des neuen, wodurch der »Leib der Sünde« vernichtet wird, die Sünde ihre herrschende Kraft ver-

liert und ein neues Leben erwacht in Gott und dem Herrn Jesu Christo (so Röm. 6, 1 ff.); bald endlich erscheint derselbe Vorgang mehr als *ethische Anforderung*, auszuziehen den alten Menschen und den neuen anzuziehen, der nach dem Bilde dessen erneuert ist, der ihn geschaffen hat, in der Gerechtigkeit und Heiligkeit der Wahrheit — so vorzüglich in den spätern Paulinen Ephes. 4, 22—24, Col. 3, 10 ff.

Trotz alledem nennt aber Paulus anderswo den Menschen auch wieder *ohne weiteres* Gottes Ebenbild und von göttlichem Geschlecht (I Cor. 11, 7. Act. 17, 28); und es scheint also, dass er diese Gottebenbildlichkeit im natürlichen Menschen wohl als getrübt und verlezt, aber jedenfalls trotz der Sünde nicht als verloren angesehen hat.

Aber allerdings kennt Paulus den empirischen Menschen nur als *sündigen* Menschen; ja wie es scheint leitet er die Sünde und ihre Nothwendigkeit ursächlich von dem Falle der ersten Eltern her (vgl. z. B. II Cor. 11, 7). Hauptbeweisstelle dafür ist bekanntlich Röm. 5, 12 ff.: »Durch Einen Menschen ist die Sünde in die Welt gekommen und durch die Sünde der Tod" — diese Worte gelten von je als des Apostels ureigenste Meinung. Freilich könnte diese Annahme, wenn wir mit der vorliegenden Stelle die so ganz anders geartete metaphysisch-psychologische Erklärung der Sünde in Röm. 7 vergleichen, von vornherein einigen Zweifel rufen; und jedenfalls, glauben wir, ist die Ansicht, die Paulus hier vorträgt, nicht aus seinem eigenen, persönlichen religiösen Denken geflossen, sondern sie erweist sich als ein Erbstück aus der rabbinischen Schule, welches sich nicht ohne weiteres in sein sonstiges Lehrsystem einfügt. Aber selbst zugegeben, dass Paulus jene jüdischen Theologumena wirklich ganz in sein religiöses Denken aufgenommen habe, so würde damit noch nichts gesagt sein über den *Werth*, den er ihnen in seinem religiösen Bewusstsein beigelegt hat. Denn wie *Immer* treffend sagt (Neu-Tes-

tamentliche Theol. pag. VIII): »Die heiligen Schriftsteller wollen nicht Metaphysik, sondern Religion lehren. Und es darf daher eine Stelle, in welcher eine metaphysische, geschichtliche oder mythologische Vorstellung enthalten ist, nicht sofort als verbindliche Belehrung über solche Dinge aufgefasst werden, es sei denn aus dem Zusammenhange ersichtlich, dass eine solche in der Intention des Verfassers gelegen habe«. Was lehrt aber der Zusammenhang an unserer Stelle? Er zeigt, dass des Apostels Absehen nicht darauf gerichtet ist, seine Leser über *Adam* und seine Geschichte zu belehren; vielmehr darum ist es ihm zu thun, die Bedeutung *Christi* in's Klare zu stellen. Jener Satz über Adam wird deshalb nur als *Vergleichung* (ὡς) zur Erläuterung herbeigezogen; Paulus will seine — gewiss zum grössten Theil *juden*christlichen — Leser vom Bekannten auf das Neue schliessen lassen und argumentirt daher mit einer ihnen aus derselben Quelle wie ihm geläufigen Anschauung.

So viel über die Herkunft jenes vielberufenen Satzes und seine Bedeutung im ganzen paulinischen Lehrsysteme. Allein — welches ist denn nun die Vorstellung, die damit ausgesprochen ist? Was sagt Paulus? —

Wie durch den Einen Menschen Adam die Sünde in die Welt gekommen ist und durch die Sünde der Tod und die Verdammniss (cf. I Cor. 15, 21), so ist wieder durch den Einen Menschen Jesus Christus Gottes Gnade zur Herrschaft gekommen und mit ihr Gerechtigkeit und Leben. *Wie* nun in Adam selbst die Sünde entstanden sei — ob durch seinen freien Willen oder infolge seiner irdisch-sarkischen Natur, welches letztere I Cor. 15, 45 ff. von Adam vorauszusetzen scheint und Röm. 7, 7 ff. vom geschichtlichen Menschen wirklich nachweist — darauf wird *hier* gar nicht reflectirt; das Factum, *dass* Adam sündigte, wird einfach als solches hingenommen. Die Reflexion richtet sich nur darauf, wie von Adam weiter

Sünde und Tod sich verbreitet haben; und wiederum scheint es weniger die Verbreitung der Sünde, auf welche der Schwerpunkt gelegt wird, als vielmehr die Ausbreitung des *Todes*. Was nämlich in der Erfahrung zunächst allein klar vorliegt, das ist die allgemeine Herrschaft des Todes seit Adam, d. h. solange als Menschen existiren; es kann sich nun nur fragen, ob diese allgemeine Herrschaft des Todes im Zusammenhange stehe mit der Sünde und wenn ja in welchem. *Dass* nun Paulus zwischen Sünde und Tod einen innern Causalzusammenhang annimmt, ist nach dem Vorgange des Alten Testaments selbst und seiner jüdischen Erklärer zum voraus wahrscheinlich; es wird zudem evident erwiesen durch Stellen wie Röm. 6, 23; 7, 10, 11, 13; Gal. 6, 8, wonach der Tod der Sünde Sold ist und die Sünde den Tod wirkt für Alle, die ihr dienen [1]). *Wie* aber dieser Zusammenhang näher zu denken sei, das ist aus den angeführten Stellen dennoch nicht ohne Weiteres klar. Nach I Cor. 15, 45 ff. scheint nämlich der Tod überhaupt als eine *natürliche* Folge der irdisch-sarkischen Beschaffenheit des Menschen gedacht zu werden, so dass Adam von vornherein sterblich gewesen wäre, auch abgesehen von der Sünde: sonst aber scheint doch die Sterblichkeit erst als *positive Strafe* für die Sünde über Adam verhängt zu werden. Doch sagt auch unsere Stelle strenggenommen nicht, dass der Tod διὰ τὴν ἁμαρτίαν in die Welt gekommen sei (um der Sünde willen), sondern einfach διὰ τῆς ἁμαρτίας *durch das Mittel* der Sünde. Wir glauben daher, dass Paulus die Sünde (welche freilich mit der irdisch-sarkischen Natur des Menschen nach Röm. 7 nothwendig gegeben ist) als das *Medium* denkt, durch welches sich der Tod der sarkischen Menschennatur bemächtigt; dann ist

---

1) Wobei der Tod zunächst nur im *leiblichen* Sinne genommen wird; doch verbindet sich damit oft auch die weitere eigentlich religiöse Bedeutung, welche der Tod bei Johannes hat, als geistiges Verderben in der *Gottentfremdung*, im Gegensatz zum ewigen Leben in der *Gottesgemeinschaft*.

der Tod freilich nothwendig schon mit der σάρξ gegeben, aber nur weil diese σάρξ eben der Heerd der *Sünde* ist, und nur durch die *sündige* σάρξ erhält der Tod Macht über den Menschen. Hat nun aber der Tod allerdings zuerst durch *Adams* Sünde Macht über die Menschennatur bekommen, so ist er doch den Menschen zudecretirt nicht blos um der einzigen Sünde Adams willen, abgesehen von ihren eigenen Sünden; sondern bei allen Menschen ist er wie bei Adam wieder durch ihre eigene Sünde vermitttelt. Und insofern werden also die Nachkommen Adams dem Stammvater *gleichgesetzt* und steht ihr Todesurtheil nicht blos als Straffolge für die Sünde Adams da, noch weniger ihre Sündhaftigkeit als Strafe der Adamssünde, wie dies das spätere kirchliche Dogma dargestellt hat. Es ergibt sich dies unseres Erachtens klar aus dem Begründungssatze in v. 12. Denn das berühmte ἐφ' ᾧ ist, wie nun allgemein [1]) anerkannt ist, zu übersetzen: »*auf Grund dessen*, dass Alle gesündigt haben« oder kürzer mit Luther »*dieweil*« Alle gesündigt haben. Den Aor. II. ἥμαρτον übersetzen wir aber noch besser mit *Holsten*: dieweil Alle *Sünder waren*. V. 14 und 15 nämlich ergibt, dass nach Paulus in der That nicht alle Menschen gleich wie Adam gesündigt hatten, weil sie nicht Alle wie Adam einem positiven Gottesgebote gegenüber standen. *Nicht alle* also *haben* in positiver Uebertretung (παράβασις) *sündige Thaten gethan* (man beachte den Aor. I ἁμαρτήσαντας in v. 15): *Alle aber*, auch diejenigen von Adam bis Moses, *waren Sünder*, hatten die Sünde als objective Beschaffenheit in sich, als sündige Zuständlichkeit oder Potenz, welche in der σάρξ verborgen liegt und durch den Eintritt des Gesetzes sofort zum Leben erwacht. Und eben darum sind sie wirklich *Alle* gestorben — trotzdem ihnen ihre Sünde wegen Nicht-Vor-

1) Ausser von *Volkmar*, welcher ἐφ' ᾧ auf θάνατος bezieht und übersetzt: „der Tod . . ., *bei dessen Vorhandensein* Alle sündigten." Eine matte Tautologie, welche zudem wohl eher ὑπό st. ἐπί fordern würde.

handensein eines Gesetzes [1]) nicht als positive Uebertretung und Schuld angerechnet werden konnte: sie waren *objective* sündig und mussten darum doch die Folge dieser sündigen Beschaffenheit, den Tod, erleiden.

Was ist also Paulus' Meinung? — Durch den Ungehorsam Adams ist 1°, die Sünde in der menschlichen Natur zur objectiven Macht gekommen, 2°, durch die Sünde auch der Tod. Und dieses Verhältniss ist nun in seinen Nachkommen geblieben; indem sich Sünde und Tod des Stammvaters bemächtigte, sind dadurch auch alle seine Nachkommen — ob mit oder ohne Gesetz — *als Sünder hingestellt worden* (v. 19); Adam ist also *Ursünder*, historischer Anfänger und Ursächer des Eintritts der Sünde in die Welt, mag sie auch ihren letzten metaphysischen Grund noch anderswo haben, worauf hier wie gesagt nicht reflectirt wird. Adam ist als dieser historische Ursächer der Sünde typisch entgegengestellt dem zweiten Adam, Christus, dem historischen Ursächer des Heils, durch welchen nach Gottes Gnadengabe Gerechtigkeit kommt und Leben für Alle, die durch seinen Geist zu pneumatischen Menschen geworden sind und durch die Kraft dieses πνεῦμα die übermächtige σάρξ und die aus ihr fliessende Sünde gebrochen und vernichtet haben. (cf. 1 Cor. 15, 21—23, 45—49. Röm. 6, 1 ff. 8, 29 al.)

Es ist unschwer zu erkennen, dass Paulus bei dieser ganzen Darstellung den Theorien folgt, welche auch sonst bei den jüdischen Schriftgelehrten gangbar waren. Wo er aus seinem Eigenen schöpft, da kümmert er sich nicht um den *historischen* Anfang der Sünde, der als solcher ja immer ein Mythologem sein muss, sondern er sucht ihr Dasein metaphysisch und psychologisch zu begründen, nämlich aus der irdischen, näher

1) Uebrigens kennt Paulus Röm. 2, 14. 15 auch für die Heiden, welche das „Gesetz" nicht hatten, doch ein natürliches Gottesgesetz im Gewissen, sodass sie „keine Entschuldigung haben."

sarkisch-psychischen Natur des Menschen, welche zur Folge hat, dass derselbe dem pneumatischen Gesetze nicht gehorchen *kann*, sondern durch dasselbe nur zum Widerspruch wider Gottes Willen gereizt wird (Röm. 7, 7 ff. 8, 3, 7. I Cor. 15, 56, cf. Röm. 5, 20). Hier aber schliesst sich der Apostel offenbar traditionellen jüdischen Lehren an. Seine Darstellung deckt sich zwar mit keiner der oben genannten rabbinischen Theorien vollständig; doch sehen wir jedenfalls so viel, dass die Anschauung, als ob Adams Nachkommen *in* ihm praeexistirt und so *mit* ihm gesündigt hätten, gewaltsam in des Apostels Worte eingetragen werden muss. Diese Eintragung ist erst später durch Augustins Exegese geschehen, von wo an sie als »grammatische Erbsünde«, wie Volkmar witzig meinte, sich weiter fortgepflanzt hat.

Der richtig verstandene Paulus kennt also wohl einen Fall Adams und dessen entscheidende Bedeutung für das ganze Menschengeschlecht; aber dieser Fall hat für ihn nur die Bedeutung eines *historischen Anfangs*, nicht eines objectiv-metaphysischen *Prinzips*, durch welches die ganze Menschennatur verändert worden wäre — wie dies dann die Kirchenlehre dargestellt hat. Mit Adam ist die Sünde in die Welt gekommen; die Mehrung derselben leitet dann Paulus (ähnlich wie Sap. Sal. 13, 14.) vom Götzendienst und der Verfinsterung des Gottesbewusstseins her (Röm. 1, 18 ff); und in letzter Linie heilsökonomisch vom Rathschlusse Gottes, der die Menschen in die Sünde dahingab (Röm. 1, 24) und der gerade dazu das Gesetz sandte, *damit* die Sünde desto reichlicher werde (Röm. 5, 20. 7, 13. Gal. 3, 19; 22.) Aber eben darum erkennt er nicht nur unter den Juden, sondern auch unter den Heiden fortgehend die Spuren der Gottesoffenbarung und des Gottesbewusstseins (Röm. 1, 19, 20; 2, 14, 15. Act. 14, 17; 17, 27 ff.) und sie alle sind darum zum Reiche Gottes berufen (Röm. 11, 32).

Diese freie, weitblickende, ächt humane Anschauung blieb auch in der nachapostolischen Periode der christlichen Kirche bestehen; die griechisch-orientalische Kirche hat sie überhaupt nicht verlassen. Jenes Beiwerk jüdischer Dogmatik, welches Paulus doch auch in's Christenthum übertragen hatte, blieb aber ein beständiges Ferment der Entwicklung und reifte in der lateinischen Kirche, besonders durch Augustinus, zu verhängnisvoller Frucht.

II DIE GRIECHISCH-ORIENTALISCHE KIRCHE.

Die Geschichte der christlichen Dogmenbildung, zu welcher wir nach der Schilderung der wichtigsten auf unserm Gebiete ihr vorangehenden und sie beeinflussenden Elemente der jüdischen und apostolischen Literatur jetzt übergehen, führt uns überall zuerst zu den Kirchen des *Orients* und *Griechenlands*, den ersten Trägerinnen der neuen religiösen Gedanken, welche seit dem Apostel Paulus die Welt zu erobern begannen. Wir fassen beide zusammen, um sie beide dem lateinischen Abendlande entgegenzustellen. Denn wir übersehen zwar die characteristischen Unterschiede nicht, welche auch zwischen diesen beiden »Kirchenfamilien« thatsächlich bestehen. Aber einestheils erscheinen sie uns überhaupt doch nicht so tiefgreifend, wenn doch *hier* das hellenische Volksthum als solches längst gebrochen und mit morgenländischen Philosophemen und Glaubensvorstellungen überfluthet war, *dort* die Gräcisirung des Orients seit drei Jahrhunderten zu den vollzogenen Thatsachen gehörte; anderntheils ist eine Unterscheidung der beiden Lehrformen gerade auf unserm speziellen Gebiete am allerwenigsten begründet.

Denn die *anthropologischen Fragen* hatten sich bekanntlich in

den drei ersten Jahrhunderten der Kirche überhaupt keiner sehr aufmerksamen und tiefergreifenden Behandlung zu erfreuen. Das theologische Interesse, in der Periode der apostolischen Väter und der Apologeten vorzüglich der gemeindlichen Organisation nach Innen und der apologetischen Vertheidigung nach Aussen zugewendet, concentrirte sich bald einzig und ausschliesslich auf die christologischen Kernfragen. Und die anthropologischen Anschauungen der einzelnen Kirchenlehrer blieben daher von vornherein mehr in einer gewissen Allgemeinheit, ohne sich so bestimmt in concisen Lehrsätzen auszuprägen; wie denn ja z. B. die alten Symbole, das Apostolicum voran, von der Anthropologie so zu sagen gänzlich schweigen. Eben dies verbietet auch ein genauere Sonderung der in den allgemeinen Grundsätzen doch Uebereinstimmenden.

Den allgemeinen Standpunkt auch für die anthropologischen Anschauungen der ersten Kirchenväter bildete aber *der jüdisch-christliche Theismus.* Und was speziell die Fragen nach dem Urstande des Menschen und der Entstehung der Sünde betrifft, so waren darum für sie alle diejenigen Antworten darauf von vornherein unmöglich gemacht, welche bis dahin von wesentlich *heidnischem* Boden aus gegeben worden waren. Durch den theistischen Schöpfungsbegriff war die pantheistische Emanationslehre der Inder in gleicher Weise ausgeschlossen, wie der transcendente Dualismus Zarathustra's. Und die Kirche hat deshalb gewiss mit vollem Recht auch die Systeme der *Gnostiker* entschieden abgewiesen, welche das Christenthum mit jenen fremdartigen Speculationen zu vermischen drohten.

An sich zwar waren gerade diese ersten umfassenden Versuche einer Philosophie des Christenthums interessant genug; die eigenthümliche Mischung christlicher und biblischer Ideen mit hellenischen und orientalischen Elementen gab der Gnosis einen universalistischen Zug, welcher ihr in dem kosmopolitischen Zeitalter eine grosse Verbreitung gewann. Aber die

spezifisch biblischen und christlichen Ideen wurden im Gnosticismus eben doch von den fremden Zuthaten völlig überwuchert; und schon um deswillen können wir auf eine genauere Darstellung der verschiedenen gnostischen Lehrsysteme nicht eintreten. Wir müssen aber auch darum davon absehen, weil die dogmatische Ausbeute in Betreff der Fragen, die uns hier beschäftigen, doch nur eine geringe sein würde. Denn auch bei der Gnosis ist dasselbe zu wiederholen, was oben von der offiziellen Kirchenlehre gesagt wurde: ihr Interesse richtete sich auf andere Punkte. Es handelte sich in der Gnosis ihrer ganzen Natur nach vor Allem um die Erörterung des metaphysischen und geschichtlichen Verhältnisses der drei grossen Religionsformen — Judenthum, Heidenthum, Christenthum; und die gnostische Speculation war mehr eine transcendent-theologische und metaphysische, als eine ethische und anthropologische. In letzterer Beziehung bemerken wir also nur, wie dem Gnosticismus durchweg ein *dualistischer* Zug eignet; analog den verschiedenen Göttern und Götterreihen, welche sich in der metaphysischen Welt die Herrschaft streitig machen, regieren in der irdischen Welt verschiedene geistige, psychische und materielle Mächte, und von der Oberherrschaft der letzteren, unter welche der Mensch durch irgend eine hinter ihm liegende Ursache gefangen ist, hat er sich mit Hülfe des zu seiner Erlösung erschienenen höheren Aeons durch asketische Enthaltsamkeit zu befreien. Um der eigenthümlichen Verwerthung willen, welche die biblische Mythe vom Sündenfalle bei ihnen gefunden hat, muss dagegen hier der *Ophiten* noch besonders erwähnt werden. Die Anhänger dieser eigenthümlichen Secte — Schlangenbrüder könnten wir sie nennen, — welche im übrigen die Weltentwicklung ähnlich wie die übrigen Gnostiker durch verschiedene Aeonenreihen vermittelt denken, betrachten nämlich die Schlange des biblischen Mythus als ein *gutes* Princip, welches den Menschen nicht ins Verderben gestürzt hat, sondern

vielmehr der Urheber der höhern Erhebung desselben zum göttlichen Selbstbewustsein ist. Der weltschaffende Demiurg war nämlich nach ihrer Ansicht neidisch auf den aufstrebenden Menschen geworden und hatte ihm den Baum der Erkenntniss darum verwehrt, weil er dadurch Gottgleichheit erlangt und sich aus seiner Abhängigkeit vom Demiurgen befreit hätte. Der Schlangengeist, welcher seinerseits wie der Mensch auch ein Abbild des Schöpfergottes ist, bringt also dem Menschen durch die Ueberredung zum Ungehorsam *Erlösung* und *Freiheit*, und es wird deshalb auch geradezu Christus mit der Schlange des Paradieses parallelisirt, ja als eine neue Incarnation *desselben* Geistes betrachtet. Man findet hier leicht Ideen, welche die philosophische Speculation auch später je und je wieder vertreten hat — wir erinnern nur an Schillers bekannten Aufsatz: aber, wir wiederholen es, alle diese Speculationen der Gnostiker lagen ausserhalb der geraden Linie, welche die Entwicklung und den Fortschritt der offiziellen Kirchenlehre bezeichnet; die emanatistischen Aeonenreihen eines Basilides oder Valentinus mussten von ihr ebenso abgewiesen werden, wie der Demiurg Marcions oder Tatians; und noch entschiedener musste später der *Manichäismus*, diese schärfste Spitze des gnostischen Dualismus, von der Kirche ausgestossen werden, so wenig man auch verkennen kann, dass dieselben Zeitgedanken, welche den Manichäismus gebaren, auch in die kirchliche Lehre und Sitte vielfach eingedrungen sind: das Mönchswesen allein bietet dafür den schlagendsten Beweis.

Allein von allen diesen parallelen Erscheinungen unberührt blieb doch der einheitliche und centrale Gottesbegriff des jüdisch-christlichen Theismus immer bestehen oder er stellte sich doch, wie oft auch durchbrochen, immer wieder her. Und für die christlichen Kirchenlehrer bildete darum von Anfang an die Art und Weise, wie von *diesem* Standpunkte aus die Fragen nach dem Wesen des Menschen und der Sünde beantwor-

tet worden waren, die Grundlage, auf welcher sie von vornherein fussten. D. h. also — ihre Voraussetzung bildeten überall jene biblischen Mythen von der Schöpfung und vom Sündenfall des Menschen, natürlich mehr oder weniger im Lichte ihrer Auffassung und Verwerthung durch die spätere, besonders die paulinische Speculation: nur dass die Einen jene Mythen in mehr historisch-realistischer, die Andern in mehr typisch-idealer Weise verstanden. Dazu kam aber in der griechischen Kirche als wesentlich mitwirkender Factor eine aus dem Grundcharakter des hellenischen, ja in letzter Linie des indogermanischen Volksthums geschöpfte Anthropologie. Dem Hellenen war der Mensch das *höchste Ideal*, nach welchem er selbst seine Götter gestaltete; ein lebendiges Bewusstsein von der Würde der menschlichen Natur war ihm gleichsam angeboren; schon Paulus knüpfte nicht umsonst gerade in Athen an das Dichterwort an: τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν (Act. 17, 28). Diese Grundanschauung, welche speziell auch in dem hohen Begriff von der *sittlichen Freiheit* (dem αὐτεξούσιον) des Menschen zu Tage tritt, brachten auch die griechischen *Kirchenlehrer* zu ihrer theologischen Speculation mit und sie bedingte dann wesentlich ihre Auffassung der biblischen Lehrerzählungen und die bestimmte Gestaltung, welche daher unser Dogma unter ihnen gewann.

Den biblischen Grundlagen entsprechend erscheint der Mensch bei den Kirchenvätern allgemein als *Geschöpf Gottes*, des Einen Weltschöpfers; er ist mit Leib und Seele horvorgegangen aus Gottes Hand. Die Seele speziell wird von den Aelteren gerne nach Gen. 2, 7 als ein Ausfluss oder Theil Gottes aufgefasst weil aus seinem Hauche entstammend [1]); Andere (wie Gregor von Nyssa, de opif. hom. c. 28. 29.) weisen dagegen nach, wie Leib und Seele *zusammen* gedacht werden müssen und

1) Clem. Hom. 16, 12. Justin. de resurect. § 11. — So schon Philo, de opif. mundi c. 46.

nicht von einander getrennt werden können. Natürlich wird auch die Schöpfung Eines bestimmten Paares angenommen, sei es dass Mann und Weib als unmittelbar *mit* oder mittelbar *nach* einander geschaffen gedacht werden; jedenfalls sie beide Stammeltern des ganzen Geschlechts.

Ebenfalls gemäss der Genesis wird gelehrt, dass der Mensch *gut* geschaffen ist, näher als *Ebenbild Gottes*, und hiedurch herrlicher und mächtiger als die ganze übrige Welt, zu deren Beherrschung er bestimmt ist. Hievon ist freilich die sittliche Vollkommenheit noch wohl zu unterscheiden. Denn schon die Gnostiker stellten die ärgerliche Verstandesfrage: »Wenn der Mensch wirklich vollkommen erschaffen war, wie konnte er denn sündigen?« — und sie nahmen eben davon den Grund, den Menschen als das unvollkommene Geschöpf eines selbst unvollkommenen Demiurgen zu erklären (S. bei Clem. Alex. Strom. 6, 12).

Aber die orthodoxen Kirchenlehrer waren wirklich nicht gesonnen, dem Menschen eine eigentliche Vollkommenheit zuzuschreiben. Manche bezogen die Gottebenbildlichkeit sogar fast nur auf die *leibliche* Aehnlichkeit; so z. B. die Clementin. Homilien (3, 7, 8, 10; 6, 7; 11, 4), so Justinus der Märtyrer (fragm. de resurr. §. 7), der überhaupt oft starksinnliche Vorstellungen verräth, so auch selbst Irenäus (IV, 4) in gewisser Weise. Doch wurde diese Vorstellung von Keinem so bestimmt durchgeführt, wie dies in der lateinischen Kirche von dem derben Realisten Tertullian geschah (de bapt. c. 5). Die griechische Kirche wurde vielmehr bald zu einer ganz andern Anschauung geführt.

Die *Alexandriner* nämlich, welche jene leibliche Beziehung ihrer ganzen philosophisch gebildeteren Anschauungsweise gemäss ausdrücklich *abwiesen* und das Ebenbild allein in den *geistigen* Kräften (νοῦς und λογισμός) und der daherigen Herrschaft über die Natur erblickten, mussten das Aergerniss anders

zu heben. Wenn es nämlich Gen. 1, 26 heisst: »Lasset uns Menschen machen nach unserm Bilde, nach unserer Aehnlichkeit« — so unterschieden sie zwischen dem *Bilde* Gottes (εἰκών, צֶלֶם) und der *Aehnlichkeit* Gottes (ὁμοίωσις, דְּמוּת) so, dass sie diesen beiden in der Urstelle *synonym* gebrauchten Ausdrücken eine ganz verschiedene Bedeutung liehen. Sie sagten nämlich: der Mensch ist *als Bild* Gottes geschaffen *zur Aehnlichkeit* mit Gott. Er ist als Bild Gottes geschaffen: d. h. er hat durch Anlage und Geburt die *formalgeistige* Natur, durch welche er dem Geistwesen Gott verwandt ist; und gerade dies constituirt sein spezifisch *menschliches* Wesen im Unterschiede von den übrigen Geschöpfen, infolge dessen er auch die Herrschaft über jene ausübt [1]).

Ihren *realen Inhalt*, ihre Erfüllung mit sittlichen Werthen, empfängt aber diese formalgeistige Anlage nicht von Natur, respective unmittelbar von Gott, sondern erst in allmähliger Entwicklung durch den Menschen selber, durch sein Streben nach sittlicher Vollkommenheit, durch seinen Gehorsam an das göttliche Gebot. In dieser Vollkommenheit (τελείωσις) liegt erst seine letzte Bestimmung; mit ihr ist erst der thatsächliche Besitz des ewigen göttlichen Geistes, d. h. die Gottähnlichkeit verwirklicht, *zu* welcher (aber nicht *mit* welcher) er geschaffen ist.

So unhaltbar die exegetische Begründung dieser Anschauung ist, so sympathisch und ansprechend ist sie an sich selber; es

---

1) Die Alexandriner sagten freilich bisweilen noch genauer: der Mensch ist als Bild des Logos geschaffen; der Logos ist das Bild Gottes (imago Dei absoluta); der Mensch also ein Abbild des Urbildes. — Vgl. *Clem. Al.* Strom. V. *Origen.* in Luc. Rom. VIII. Auch *Chrysostom.* in Genes. hom. 8. *Isidor Pelus*, III, 95. — Man erinnere sich auch an die bei mehreren Vätern sich findende Idee, dass Christus in die Welt gekommen sein würde *auch ohne die Sünde*, einfach zur Realisirung der höchsten Idee des Menschen oder des *ganzen* göttlichen Ebenbildes. So *Irenäus* Haeres. V, 16, Aehnlich auch Theodor von Mopsvestia. Vgl. Ephes. 1, 10. 4, 24. Col. 13, 15. 18. , 10. 11. *Martensen*, Dogmatik, § 75.

ist eben jene hohe griechische Grundidee von der freien sittlichen Kraft und Würde des Menschen, welche sich darin ausspricht. Denn mit den Kräften und Vorzügen jener formalen Geistnatur war für den Griechen Eines eo ipso auch schon gesetzt — die Freiheit, das *αὐτεξούσιον*. Diese »Selbstherrlichkeit« des Menschen lag so sehr im Grundbewusstsein des hellenischen Geistes, dass auch in der griechischen *Kirche* niemals ein Zweifel daran aufkommen konnte; Irenäus bezeichnet es geradezu als *offizielle* Kirchenlehre: »omnem animam rationabilem esse liberi arbitrii et voluntatis«[1]). Und zwar wurde dies nicht etwa blos von dem *ersten* Menschen prädicirt, sondern ebenso von seinen Nachkommen, also vom Menschen überhaupt. Denn wiewohl man im Allgemeinen die Erzählungen der Genesis von Schöpfung und Sündenfall als *historische* aufzufassen nicht aufhörte, so machte sich doch theils daneben, theils (wie bes. bei Origenes, de princip. IV, 16.) geradezu an Stelle dessen die allegorisch-typische Auslegung ebenso geltend. Was von Adam erzählt werde, sagt Origenes (contra Cels. IV, 48), sei eine allgemeine Beschreibung der menschlichen Natur; und er verweist dabei ausdrücklich auf die Bedeutung des Wortes »Adam«, welches ja wirklich nichts anderes als *Mensch* heisse.

Von einem Verlust des göttlichen Ebenbildes weiss demnach die ganze griechische Kirche nichts. Ja noch *Epiphanius*, der strenge Wächter der Orthodoxie, rügt es an Origenes als eine seiner vielen Ketzereien, dass er behaupte, *τὸ κατ' εἰκόνα ἀπολωλεκέναι τὸν Ἀδάμ*: wobei er freilich den Origenes infolge einer ungenauen Ausdrucksweise desselben falsch verstanden haben muss. (Epiphan. Haeres. 64, 414.) Die Alexandriner waren

---

1) *Irenäus* Haeres. IV, 38. — Aus dem allgemeinen Consensus führen wir blos an: *Clem. Alex.* Strom. II, 22. *Origen.* de princ. III 6, 1. Contra Cels IV, 20. VI, 63. *Greg. v. Nyssa*, in verba faciam hom. Or. I. Logos katechet. 3. 4. *Cyrill. Hierosol.* Cat. XIV, 10. XVII, 12. IV, 18. *Athanas.* Or. c. Gentes. § 2. de incarn. 3.

ja gewiss die letzten, um die Hoheit des Menschen irgendwie zu erniedrigen; aber eine *anerschaffene* Vollkommenheit desselben glaubten sie allerdings nicht. Denn, sagen sie, alle Tugend muss durch Freiheit und Bewährung der sittlichen Kraft erst erworben werden; der Mensch *kann* daher nicht von Anfang an vollkommen sein; auch der erste Mensch ist in dieser Beziehung einem Kinde vergleichbar [1]).

Dass denn nun der *erste* Mensch schon sündigte, das ist bei dieser Anschauung wohl begreiflich, denn er *besass* eben jene vollkommene Gottähnlichkeit noch gar nicht, durch deren Zuertheilung an den Menschen das spätere Dogma erst die Unbegreiflichkeit des Falls erzeugt hat. Er sündigte darum, weil er das ihm gewährte *αὐτεξούσιον* falsch gebrauchte, weil er schwach der Verführung folgte, statt seine Freiheit gerade gegen die Versuchung zu behaupten und dadurch zur sittlichen Kraft und Vollkommenheit heranzuwachsen. Ja es war auf diesem Standpunkt nicht einmal nöthig, sich noch ausdrücklich auf die Macht der Verführung von Seiten der Schlange, respective des bösen Geistes zu berufen, wie dies doch die Meisten thaten; der Mensch fiel einfach, weil er frei zu gehen noch nicht *gelernt* hatte. Gott aber *musste* ihn mit der Freiheit zum Bösen wie zum Guten begaben, weil ohne die Möglichkeit des Bösen auch kein wirklich Gutes möglich ist.

Nach dieser durchaus rationalen, man möchte sagen »modernen« Betrachtungsweise (welche nur den Einen Punkt nicht erklärt, warum denn die Menschen doch *alle ohne Ausnahme* ihren freien Willen zum *Bösen* gebrauchen?) wird also die Sünde *rein auf die Freiheit des Menschen* zurückgeführt, beziehungsweise auf deren Missbrauch; und die Nachkommen Adams werden in diesem Betracht dem Stammvater völlig gleichgestellt. Eine causale Ableitung der menschlichen Sünden aus der Sünde

1) Iren. IV, 38. Theophil. ad Autolyc. II, 25: Ὁ Ἀδὰμ ἔτι νήπιος ἦν. — Ebenso Clem. Hom. 11, 8.

Adams wird von den griechischen Kirchenlehrern nirgends angenommen. Das lebhafte Freiheitsbewustsein des Griechen erlaubte es nicht, in der Sünde irgendwie eine über und ausser dem freien Willen liegende *Naturbestimmtheit* zu sehen; und *Theodor v. Mopsvestia*, der einzige der morgenländischen Kirchenlehrer, welcher an den vom Abendland herkommenden pelagianischen Streitigkeiten lebhafteren Antheil nahm, schrieb ausdrücklich »gegen diejenigen, die da sagen, dass die Menschen von Natur und nicht mit Vorsatz sündigen (*φύσει οὐ γνώμῃ πταίειν τοὺς ἀνθρώπους*)«. Seinem nüchternen Denken erschien die augustinische Erbsündenlehre, welche Hieronymus im Morgenland aufgenommen hatte, geradezu eine *gotteslästerliche* Lehre; und nicht viel besser mochten seine griechischen Genossen alle davon denken. Denn sie wiederholen es alle in tausend Variationen: die Sünde ist des Menschen *eigene* That; sie ist *freiwillige* Ungerechtigkeit; die Sünde, welche nicht freigewollt (*ἑκούσιος*) wäre, wäre auch schon nicht mehr *wirkliche*, nicht *zurechenbare* Sünde. Umgekehrt zeugt von der hohen Werthschätzung des Willens des Chrysostomus Wort: »wenn wir nur *wollen*, wird uns nicht allein der Tod, sondern auch der Teufel selbst nicht schaden können« [1]).

Da indes die thatsächliche Erfahrung jener absoluten Wahlfreiheit doch zu widersprechen scheint, so wird allerdings ein gewisser *Hang zur Sünde* zugegeben. Dieser Hang liegt indes zunächst nur in dem sinnlichen Naturtrieb, der zu dem Wesen des Menschen gehört und der an sich nicht böse, sondern sittlich indifferent ist. Er wird aber dann zur Sünde, wenn der Mensch, wie Adam es that, sich nach seinem freien Willen in

---

1) *Chrysostom.* in Ep. ad Rom. § 3. Hom. in Ps. 51; *Clem. Alex.* Strom. II, 15. Paedag. I, 13. *Athanas*, Contr. Gent. Or. 3. Ebenso einstimmig: Justin. Martyr, Athenagoras, Theodoret, Irenäus, die grossen Kappadozier. Vgl. bes. des *Basilius* Wort: *ἁμαρτωλοί εἰσιν οἱ ἑκουσίως ἁμαρτάνοιτες μετὰ τὸ λαβεῖν τὴν ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας.*

den Dienst dieser Sinnlichkeit stellt, statt in den der Vernunft und des höheren pneumatischen Princips. Damit wird denn freilich das rechte Verhältniss von Geistigkeit und Sinnlichkeit im Menschen gestört und das von Gott gesetzte harmonische Gleichgewicht der Kräfte durchbrochen. Nicht ohne Kampf und Anstrengung wird jetzt dem Menschen der Sieg der geistigen Kräfte zu Theil und nur zu leicht wird er des Bösen gewohnt. Aber immerfort doch bleibt ihm der freie Wille und also auch die Möglichkeit des Widerstandes gegen das Böse; eine wesentliche Veränderung, respective Verschlimmerung der menschlichen Natur ist auch mit der Sünde nicht eingetreten.

Warum aber hat nun dennoch die Sünde seit Adams Fall so sehr an Macht und Ausdehnung gewonnen? Warum leistet der doch *freie* Mensch ihr thatsächlich so schlechten Widerstand? — Darauf antworten die ältern Kirchenlehrer gerne mit dem Hinweis auf den verführenden Einfluss der Dämonen, welche speziell in der Heidenwelt ihr Wesen getrieben haben [1]): ein mythologisches Auskunftsmittel, welches die Frage doch nur ungenügend beantwortete.

Theodor von Mopsvestia erklärte das Räthsel besser aus der allgemeinen Schwäche und Wandelbarkeit der endlichen menschlichen Natur, welche erst in Christo, dem wahren Menschen, gleichsam durch eine neue Schöpfung zur vollen Gottebenbildlichkeit gelangt und dadurch über alle Sünde hinausgehoben worden sei; und ähnlich scheint auch *Gregor v. Nyssa* zu denken, wenn er wenigstens den Abfall des Teufels (bei welchem sich ja das ganze Problem in höherer Ordnung wiederholt) davon herleitet, dass er als *geschaffener* Geist der *Veränderung* unterworfen gewesen sei; denn wie viel mehr musste diese selbe Betrachtung auf das menschliche Geschöpf Anwendung finden [2])?

1) So Justin. Apol. I. 10. Athenag. Legat. 25. Auch noch Irenäus u. a.
2) Vgl. *Ueberweg*, Geschichte der Philosophie, II, pag. 77. f. (4te Auflage).

Auf noch anderem und ganz eigenem Wege hat dagegen *Origenes* die Antwort gesucht. Seine Theorie fusste auf jener *platonischen* Lehre von der Praeexistenz der Seele, welche dieser Kirchenlehrer sich ebenfalls angeeignet hatte; wie aber die Kirche diese letztere immer mit Misstrauen betrachtete und sie zuletzt als haeretisch ganz ausschied, so musste sie natürlich auch eine darauf gebaute Theorie vom Sündenfalle abweisen.

Nach Origenes erklärt sich die Thatsache, dass der Mensch sich erfahrungsgemäss immer schon mit Sünde behaftet vorfindet, dadurch, dass der Mensch gesündigt hat schon *bevor* er in diese irdische Existenz eingetreten ist, nämlich als *präexistenter reiner Geist*, der sich durch seine eigene freie That von der Gottheit losgerissen und dadurch mit Sünde befleckt hat. Diesen Gedanken hat Origenes in verschiedenen, zum Theil etwas phantastischen Bildern ausgeführt; sein Gedankengang ist aber klar: da die Allgemeinheit der Sünde aus dem freien Willen des empirischen Menschen nicht erklärbar ist, so sucht er einen *transcendenten* Grund derselben hinter dem Leben des empirischen Einzelmenschen und er findet ihn in jener vorirdischen That der nackten Geister.

Freilich hat er damit das Problem nur um eine Stufe zurückgeschoben, nicht gelöst. Denn wenn jene Geister doch als *gute* Geister geschaffen wurden, warum gebrauchten denn *sie* ihre Willensfreiheit alle zum Bösen? Die alte Frage kehrt nur verschärft zurück. Denn bei reinen Geistern wird noch viel unerklärlicher, was bei irdisch-sinnlichen Wesen immerhin noch einen Erklärungsgrund zulässt. Wie denn Origenes selbst (nach Vorgang der Platoniker, Enkratiten u. a.) auch wieder die sinnliche Natur des Menschen für das Böse verantwortlich macht und z. B. in der fleischlichen Zeugung eine uranfängliche Befleckung der in den Menschenleib eintretenden Menschenseele erblickt. Diese letztere Meinung lag allerdings einem Zeitalter nahe, welches in dualistischer Mönchsaskese das Heil

zu suchen anfing; dennoch konnte auch sie es nicht zur kirchlichen Anerkennung bringen, sowenig als die Präexistenzlehre hier, die Vererbungslehre dort; man blieb dabei, die Sünde allein aus dem freien Willen des irdischen Menschen abzuleiten.

Dagegen konnte man allerdings, zumal bei historischer Fassung der mosaischen Erzählung, auch nicht annehmen, dass die Sünde des ersten Menschen überhaupt gar keine *Folgen* für das menschliche Geschlecht gehabt hätte; sondern als solche wurde in der That gemäss der Schrift die verschiedenen irdischen *Uebel*, an ihrer Spitze der *Tod* angesehen. An die Stelle des unsterblichen und leidlosen Menschenleibes trat das σῶμα θνητόν und παθητόν oder ἔμπαθές. Dennoch sah man auch hierin keine absolute Veränderung, entsprechend der Vorstellung, die man nach den Andeutungen der Genesis von dem Urstande hatte. Der Mensch war zwar dort *thatsächlich* noch nicht unsterblich, besass aber die potentielle *Fähigkeit* zur Unsterblichkeit, das posse non mori, welches durch den Genuss vom Lebensbaume (physisch) oder durch den Gehorsam gegen Gott (ethisch) zum non posse mori, zur *factischen* Unsterblichkeit geworden wäre. Durch die Sünde Adams trat nun also freilich keine Aenderung seiner Natur ein, da diese factisch immer sterblich war, nur die Möglichkeit des Nichtsterbens in sich schloss; aber indem dem Menschen durch Vertreibung aus dem Paradies jener physische Weg zur Unsterblichkeit verschlossen wurde, den ethischen er selber verlassen hatte, so erschien der Tod ihm doch als positive Strafe für seine Sünde und so dann auch bei den Nachkommen. Zwar ist der Tod bei jedem Menschen durch die eigene Sünde wieder neu vermittelt; aber doch ist aus Anlass von *Adams* Sünde der Tod *zuerst* in die Welt gekommen — er also des Todes Anfänger und Ursächer. So steht denn nun der Mensch factisch unter der Macht des Todes, ja auch des *geistigen* oder *Seelentodes*. Die ältern Kirchenlehrer schreiben nämlich der Seele an sich

keine Unsterblichkeit zu; nur die Seele des Frommen ist würdig vor Gott zu erscheinen; die Seele des Gottlosen wird nach abgebüsster Strafe vernichtet. Nach Origenes freilich, der als Consequenz der Praeexistenz auch die Postexistenz behaupten musste, sind wohl die meisten im Unsterblichkeitsglauben ihm nachgefolgt [1]). Man konnte ja darum doch von einem geistigen Tode im religiösen Sinne sprechen; und jedenfalls blieb der leibliche Tod als ein Uebel bestehen, das nicht eigentlich zum Wesen des Menschen gehört.

Doch fehlt auch hier eine rein rationelle Ansicht nicht völlig. *Clemens von Alexandrien* sagt ausdrücklich, dass in der göttlichen Weltordnung der Tod nach physischer Nothwendigkeit auf die Geburt folge (Strom. III, 9) und dass Krankheit und Tod — *καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα* — *nothwendig* mit der Schöpfung *endlicher* Dinge gegeben (Strom. VII, 11) und also nicht erst aus der Sünde, geschweige aus der Einen Sünde Adams zu erklären seien. Ebenso sprach sich *Theodor von Mopsvestia* aus; ihm ist die Sterblichkeit einfach ein Attribut der menschlichen Natur, welche, wie die ganze Schöpfung, an sich selbst der Wandelbarkeit und Vergänglichkeit unterworfen ist und erst durch die Einwohnung eines höheren, geistigen, göttlichen Lebensprinzips zur göttlichen Unwandelbarkeit erhoben wird. Doch Theodor galt der orthodoxen Kirche immer als ein halber Ketzer; und auch diese seine Ansicht blieb daher ziemlich vereinzelt [2]).

Suchen wir schlieslich die offizielle Lehre der griechischen Kirche über all diese Fragen nach den hier beigebrachten gelegentlichen Aeusserungen der Väter möglichst in wenige Sätze

---

1) Für's erstere: *Justin.* Dial. c. Tryph. § 5. *Tatian* c. Graec. Or. 13. *Theophil.* ad Autol. II, 27. — Für's zweite: *Origen.* de princ. IV, 36. *Athanas.* contra Gent. 33. *Gregor. Nyss.* de anima et resurrectione u. v. a. — Doch auch später noch vertritt *Nicol. v. Methone* im der griech. Kirche die erstere Meinung.

2) Vgl. über seine Anthropologie überhaupt: *Neander*, Kirchengeschichte, Bd. II, 3te Abtheilung pag. 929 f. und bes. 1362 ff.

zusammen zufassen, so wird sich etwa folgendes Resultat ergeben:

Die alte griechisch-orientalische Kirche hat nach Paulus und der Genesis gelehrt, dass mit Adams Sünde der Tod in die Welt gedrungen sei; aber sie hat diesen Tod für jeden Menschen wieder *durch seine eigene Sünde* vermittelt. Sie hat ferner wie Paulus eine thatsächliche allgemeine Sündhaftigkeit der Menschen seit Adams Fall angenommen und damit die Erlösungsbedürftigkeit derselben entschieden behauptet; aber sie hat die Sünde wie die Gnade bei jedem Menschen wieder *durch seinen eigenen freien Willen* vermittelt. Sie anerkennt sonach eine gewisse Veränderung in dem *Zustande* und *Schicksal* des Menschen; aber sie kennt keine Veränderung in dessen *Natur* und *Wesen*. Sie anerkennt dabei vielleicht zu wenig die *Tiefe* und *Grösse* der menschlichen Sünde in ihrer übergreifenden Objectivität — wenn sie sie doch rein aus dem freien (zeitlichen oder vorzeitlichen) Willen des Individuums ableiten will; aber sie hat hochgehalten die *Würde* und *Hoheit der menschlichen Natur und Bestimmung* und hat damit eine Seite des spezifisch christlichen Begriffs vom Menschen zur Anschauung gebracht, welche später nur zu sehr in den Hintergrund gedrängt worden ist. Dies ist ein Verdienst, das ihr bleibt; die nothwendige Ergänzung und Berichtigung ihrer Anschauung ist dann durch die Kirche des Abendlandes bald genügend gegeben worden. —

Freilich wie die lateinische Kirchenlehre bald ihre eigene Entwicklung nahm und die freiere, humanere Anschauung der Griechen mehr und mehr verdrängte, so blieb auch die griechische Kirche ihrerseits von den Ergänzungen unberührt, welche später das Abendland ihr darbot. Es ist bekannt, dass die griechische Kirche als *byzantinische* wie als *griechisch-russische* fast prinzipiell der Stagnation und dem Conservatismus

gehuldigt hat. Wie *Johannes v. Damascus* einst in seiner Ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως die Lehre abgeschlossen, so blieb sie ziemlich unverändert durch die Jahrhunderte bestehen; der einzige bemerkenswerthe Haeretiker, der Patriarch Cyrillus Lucaris, büsste seine Abweichung von der »orthodoxen« Kirche und seine Hinneigung zum Calvinismus mit dem Leben.

Man hielt also fest, dass der Mensch, der gleichsam in die Mitte zwischen Gott und die materielle Welt gesetzt ist, Creatur und Nachbild Gottes sei, Krone der Schöpfung, ihr Herr und Verwalter; man fasste immer das Ebenbild Gottes in doppelter Bedeutung — einmal als formelle Geistbegabung, als anerschaffene Vernunft und Freiheit, dann als reale Güte und Gerechtigkeit, die erst durch sittliches Streben vom Menschen zu erwirken ist [1]). Man leitete die Sünde immer ab aus der menschlichen Freiheit, näher aus dem menschlichen Stolz und Ungehorsam, und bemühte sich namentlich, Gott von aller Ursächlichkeit des Bösen zu befreien, auch jeder blossen Naturbestimmtheit im Wesen der Sünde zu wehren [2]). Man lehrte freilich einen doppelten Zustand des Menschen: einen Zustand der Unschuld (κατάστασις τῆς ἀθωότητος) und einen Zustand der Sünde (καταστ. τῆς ἁμαρτίας); aber der Unterschied beider ist ein nur *relativer*, indem dort die Vollkommenheit und Gerechtigkeit mehr potentiell als actuell gedacht wird, hier nur eine Verdunkelung des Ebenbildes, ein Mangel der παρρησία vor Gott, höchstens ein Drang und Hang zu aller Schlechtigkeit (πρὸς πᾶσαν κακίαν ῥοπή) angenommen wird, nicht aber

1) cf. Metrophanes, pag. 57: Ἐστι δὲ τὸ μὲν κατ᾽ εἰκόνα ἐκ τῆς τοῦ δημιουργοῦντος θελήσεως, τὸ δὲ καθ᾽ ὁμοίωσιν ἐκ τῆς τοῦ δημιουργεθέντος σπουδῆς τε καὶ ἀρετῆς. — Siehe auch Joh. Damasc. II, 12. Doch kommen auch, z. B. bei Suidas, ganz phantastische Uebertreibungen in der Schilderung des Urzustandes vor. Vgl. überhaupt *Gass*, Symbolik der griech. Kirche, 1872, pag. 150 ff.

2) Dosith. Conf. Decr. 4. Κανὼν γάρ ἐστιν ἀληθὴς καὶ ἀδιάπτωτος κακοῦ τὸν θεὸν μηδαμῶς εἶναι δημιουργόν. Und ferner: ἁπλῶς γὰρ ἐν τῇ φύσει κακὸν οὐκ οἴδαμεν.

eine Unmöglichkeit des Widerstandes gegen die Sünde. Die sittliche Freiheit wurde vielmehr stets hochgehalten; daher z. B. auch der gefallene Mensch noch *sittlich* Gutes (τὸ ἠθικὸν καλόν) vollbringen kann, nur nicht *geistlich* Gutes (πνευματικὸν καλόν). Die Sünde erscheint überhaupt als das mit jeder Thatsünde zunehmende Uebergewicht des Sinnlichen über das Geistige und Ideale; sie kann daher entweder, wie etwa von Joh. von Damascus, vorwiegend *negativ* gefasst werden als Mangel des Guten [1]), oder *positiv* als Abwendung und Entfremdung vom Göttlichen. Sünde und Tod werden causaliter mit einander verbunden; die Sünde in ihren Folgen, der Vergänglichkeit und den mancherlei Mühen und Beschwerden des Lebens, gerne als *Krankheit* dargestellt, welche den Tod nach sich zieht.

Im Ganzen erscheint sonach die griechische Lehre nicht in der schroffen Schärfe, aber auch nicht mit der klaren Bestimmtheit, in welcher das lateinische Dogma sich ausprägte. Dennoch ist sie als ein wesentliches Glied in der allgemeinen kirchlichen Lehrentwicklung wohl zu beachten. Sie vertritt eine Seite der Sache, welche das lateinische Dogma fast völlig vernachlässigte, ohne deren Berücksichtigung aber an eine Lösung des Problems überhaupt nicht zu denken ist.

III. DIE LATEINISCH-OCCIDENTALISCHE KIRCHE.

Der Occident hat bekanntlich wie schon zur Zeit des Heidenthums, so auch in der christlichen Kirche seine Bildung und Wissenschaft vom Osten überliefert bekommen. Die Kirch-

1) Joh. Damasc. II, 4.: Οὐδὲ γὰρ ἕτερόν ἐστι τὸ κακόν, εἰ μὴ τοῦ ἀγαθοῦ στέρησις. Und II, 30: ἡ γὰρ κακία οὐδὲν ἕτερόν ἐστιν, εἰ μὴ ἀναχώρησις τοῦ ἀγαθοῦ, ὥσπερ καὶ τὸ σκότος τοῦ φωτός ἐστιν ἀναχώρησις. Ausserdem vgl. II, 27. III, 1. IV, 20.

liche Lehrentwicklung vollzog sich anfangs vorzüglich auf dem Boden der griechischen Cultur; Rom trachtete auch hier zuerst nach kirchlicher Machtstellung und überliess die Ausarbeitung der Lehre, wo sie nicht jenem Zwecke diente, den philosophirenden Griechen, den contemplativen Orientalen. *Augustin* ist der einzige Lateiner, der wirklich bestimmend auf die Gestaltung der allgemeinen christlichen Lehre gewirkt hat; allerdings gerade auf unserm Gebiete dafür um so gewaltiger. Aber er selbst wie seine Vorgänger zeigen dabei deutlich das Interesse, die Macht und den Einfluss der *Kirche* durch eine Lehre zu heben, welche statt der menschlichen Hoheit vielmehr die *Schwäche*, ja das gänzliche *Verderben* des Menschen betonte, dann aber volkommene Rettung aus diesem Verderben bot durch die Gnadenmittel der heiligen Kirche.

Weniger zwar tritt dies natürlich in der Lehre vom *Urstande* hervor. Die Differenz mit der griechischen Kirche zeigt sich aber doch schon darin, dass überhaupt die beiden als geschichtlich angenommenen Zustände des Menschengeschlechts mehr und mehr als *absolute*, nicht blos relative *Gegensätze* beschrieben wurden. Denn natürlich — je mehr der Zustand des empirischen Menschen als ein sündlicher und zu allem Guten untüchtiger dargestellt wurde, wie dies durch Augustin geschah, desto höher musste der Urstand erhoben werden; die Wagschale für die Werthung des Menschen sank hier nur, um dort desto höher zu steigen.

Das *göttliche Ebenbild* war auch hier der terminus technicus um die ursprüngliche Hoheit und Grösse des Menschen zu bezeichnen. Hatte noch *Tertullian*, der ja auch Gott in gewissem Sinne Körperlichkeit zuschrieb, das Ebenbild wesentlich auf die *leibliche* Aehnlichkeit bezogen (de bapt. 5), so sieht es *Augustin*, wie die meisten, in der Vernünftigkeit der Seele, welche die Herrschaft über die Natur bedingt; diesen formalen Vorzug des Menschen konnte er denn auch für die Folgezeit

nicht verloren gehen lassen. Den ursprünglichen realen Gehalt dieser Geisteskräfte beschreibt er aber in den glänzendsten Farben. Der Mensch hatte »sapientiam excellentissimam« und »integerrimas vires voluntatis«. Er hatte daher in *sittlicher* Beziehung wenigstens das *posse* non peccare, zu welchem nur der gute Wille und das göttliche adjutorium nöthig war, um es zum thatsächlichen *non peccare* zu machen. Er hatte auch körperliche Vorzüge, in welchen jene geistigen sich spiegelten; insbesondere war er zur Unsterblichkeit geschaffen, und sie würde ihm zu Theil geworden sein, wenn er frei von Sünde geblieben wäre.

Dies ist nun freilich nicht der Fall. Und daher nun der *total andere Zustand des gegenwärtigen Menschen.* Denn es handelt sich nicht nur um eine Veränderung des aeusseren *Schicksals*, wie die griechische Kirche annahm, nämlich durch Unterwerfung des Menschen unter Uebel und Tod; sondern der neue Zustand besteht nach Augustin ebenso in der Unterwerfung unter die *Sünde*, in dem Verluste des *freien Willens*, der Veränderung der menschlichen *Natur*.

Gerade hier kann sich indes Augustin schon auf einzelne Vorgänger berufen. Schon *Tertullian* war im Zusammenhang mit seiner traducianischen Ansicht von der Fortpflanzung der Seele auch auf eine ebenso realistisch gedachte Vererbungslehre bezüglich der *Sünde* gekommen. Wird nämlich die Seele unmittelbar durch die elterliche Zeugung zugleich mit dem Leibe stoffartig fortgepflanzt, so ist klar, dass wie leibliche Eigenschaften so auch *geistige* Schäden und Vorzüge fortgepflanzt werden können, ja *müssen*. (Vgl. über diese »transgressio« z. B. de resurr. 34. 49). Ist nun im ersten Menschen durch den Teufel, den die Kirche seit den jüdischen Auslegern immer in der Schlange der Genesis abgebildet oder verkörpert sah, die menschliche Natur insoweit verändert worden, dass »aus seinem Samen gleichsam« der sinnliche Naturtrieb und damit

der Hang zur Sünde hineingekommen ist (von denen also auch Tertullian den Menschen ursprünglich frei denkt), so ist davon auch die menschliche Seele afficirt worden und pflanzt sich nun eben als solche vom Bösen afficirte Seele weiter fort. Der »tradux animae« wird also zugleich zum »tradux peccati«, und die sündige Zuständlichkeit, welche in dieser Weise vom ersten Menschen an auf natürlichen Wege zu allen Nachkommen überliefert wird, heisst daher schon bei Tertullian das *vitium originis*, das ursprüngliche Böse, von dem Niemand frei ist. (de anima, c. 40. adv. Marc. V, 17 al.).

Doch ist Tertullian mit dieser Lehre noch weit entfernt von der spätern Behauptung einer vollständigen Verderbniss der menschlichen Natur. Die ursprüngliche Natur, sagt er, ist nicht *ausgelöscht*, sondern nur durch den ihr ursprünglich fremden sinnlichen Trieb *verdunkelt.* »Obumbrata est, non extincta. Potest enim obumbrari quia non est Deus, extingui non potest, quia a Deo est" (De anima 41). Und bekanntlich spricht Tertullian in grossartiger Freiheit ja auch dem *gefallenen* Menschen eine »anima naturaliter christiana« zu; sowie er von einer »innocens aetas» der Kinder redet, welche nicht nöthig haben zur Taufe zu eilen (de bapt. 18).

Immerhin — der Name der Erbsünde war doch gefunden und die Sache selbst wenigstens nahe gelegt. Denn Adam erschien schon jetzt nicht mehr blos als Anfänger der Sünder, sondern in seiner Eigenschaft als Stammvater des ganzen Geschlechts zugleich als objectiver Grund der Sünde und verantwortlicher Verderber der ganzen menschlichen Natur in all seinen Nachkommen. In anderer Art als Origenes es gethan hatte, wurde doch auch der letzte Grund der Sünde *hinter* das zeitliche Bewusstsein des einzelnen Menschen verlegt; für Alle, ausser für Adam selbst, lag er nicht mehr in dem eigenen freien, selbstbewussten und selbsthätigen *Willen*, sondern in einer objectiven *Naturbestimmtheit*, welche dem Individuum erst

allmählig zum Bewusstsein kommt. Und indem durch die realistische Denkweise Tertullians zum erstenmale die Vorstellung von einer so zu sagen *physischen* Vererbung *sittlicher* Qualitäten in die kirchliche Lehre eingeführt wurde, so war man damit bereits der augustinischen Lehre sehr nahe gekommen. Es fehlte jetzt nur noch der letzte Schritt, dass nämlich auch diese vererbte Sünde doch wieder zugleich als *zurechenbare* und *selbstverschuldete* erklärt würde — was denn eben durch Augustin geschah.

Schon *vor* Augustin erwies sich indes Tertullians Lehre als ein verhängnissvoller Anfang. Schon *Cyprian*, sein Schüler, hat einige da hinzielende Andeutungen; noch bestimmter spricht *Hilarius v. Poitiers* von Sünden, die der menschlichen *Natur* eigen seien, von einer »malitia per conditionem communis originis«, von einer »materies vitiorum«, welche dem Menschen durch seine Körperlichkeit und Fleischlichkeit mitgegeben ist; ja wir sind gleichsam Kinder der Sünde und der Untreue, denn von diesen haben wir durch Uebertragung von den ersten Eltern her unsern Anfang genommen. Doch glaubt Hilarius noch, dass der Wille und die Religion das Herz von der angebornen Sünde zu guten, rechtfertigenden Werken hintreiben können [1]).

Schon schärfer drückt *Ambrosius* sich aus, der bekanntlich entscheidend auf Augustins Bekehrung gewirkt hat. Seine Bemerkungen zu Ps. 51, 7 und Röm. 5, 12 zeigen, dass er die menschliche Sündhaftigkeit entschieden als angeborne und vererbte versteht. Schon vor der Geburt werden wir durch die Ansteckung der elterlichen Sünde befleckt und bevor wir nur das Licht sehen, haben wir schon Ungerechtigkeit an uns. Ja, die successio *naturae* hat in der That auch eine successio

1) *Cyprian.* Epist. ad Fid. LXIV. — *Hilar. Pict.* in Ps. 119 ad v. 39, 84, 115, 112. Commentar. in Matth. c. X. § 23.

culpae mit sich gezogen; *denn in Adam haben wir »quasi in massa« alle gesündigt* [1]).

Hier also zuerst jene neue Argumentation, welche nun auch von einer angebornen *Schuld* zu reden erlaubte. Hier hat Augustin eingesetzt und damit der kirchlichen Lehre in diesem Punkte ein für allemal die bestimmte Bahn gewiesen. Wir müssen ihm daher eine etwas eingehendere Besprechung widmen.

Augustin ist schon durch seine individuellen Lebenserfahrungen auf ein tieferes Sündenbewusstsein geführt worden. Theoretisch aber waren es zwei Gegensätze, die seine ganze Anschauung bestimmten: der dualistisch-asketische *Manichäismus* einerseits, der deistische, flach rationalistische und moralisirende *Pelagianismus* andrerseits. Dort begegnete ihm ein *physischer* Begriff des Bösen, gegen welchen er den *ethischen* geltend zu machen hatte; hier ein aeusserlich *moralischer* Begriff desselben, gegen welchen den tiefern *religiösen* zu vertheidigen ihm oblag. Von beiden gegnerischen Anschauungen ist Augustin so oder anders beeinflusst, und dieser verschiedene Einfluss lässt sich auch zeitlich wohl unterscheideu.

In seiner ersten Periode, da er noch gegen die Manichäer schrieb, redete Augustin noch entschieden von der Willensfreiheit als Sitz und Wurzel der Sünde. Er hatte hier kein Interesse diese zu leugnen, vielmehr sie hervorzukehren. Denn er wollte dem physischen oder metaphysischen Dualismus der Manichäer [2]) den *ethischen* entgegensetzen, wie er eine That-

---

1) Vgl. auch Apol. David poster.: „Vitium traxit conditio, infecit culpa naturam.“ Exposit. Ev. Luc. „Fuit Adam et in illo fuimus omnes; periit Adam, et in illo omnes perierunt“ u. a. St. — Auch der sog. *Ambrosiaster* sagt ad Rom, 5, 12: „Omnes peccarunt in Adam *tanquam in massa.*“

2) Von solchem manich. Dualismus, der in der sinnlichen Natur an und für sich schon das Böse sieht, sind auch *christliche* Kirchenlehrer der lateinischen Kirche nicht frei; besonders waren *Arnobius* und *Lactantius* auf ähnlichen Wegen. Vgl. des letzteren Instit. Div. II, 12. IV, 13. — S. übr. p. 38. übei. Orgens.

sache des sittlichen Bewusstseins ist; und hiefür bedurfte er des *ganzen* Menschen nach seinem *vollen* Begriffe, nach seiner guten, wie nach seiner bösen Seite. Er sagt daher z. B.: »nos dicimus, *nullum malum esse naturale*, sed omnes naturas bonas esse«. Und wiederum: »Colligo nusquam nisi in voluntate esse peccatum«. Er beweist dies aus der Nothwendigkeit einer Zurechnung (imputatio), die nur für den Wollenden möglich ist; die nicht *gewollte* Sünde kann auch nicht angerechnet werden. Er beweist es ferner aus der Thatsache, dass der Sünde kann widerstanden werden, dass also eine doppelte Möglichkeit vorhanden ist, sich so oder anders zu entscheiden. Alles dieses zeigt, dass der freie Wille als die prima causa peccandi immer noch der menschlichen Natur zugehört, diese also wesentlich unverändert geblieben ist [1]). Man glaubt hier einen Griechen zu hören. Aber später hat Augustin alle diese Dicta geflissentlich zurückgenommen, wie die angeführten Stellen aus seinen »Retractationen« zeigen. Denn im Streite mit Pelagius erwuchs ihm nun eine ganz andere Aufgabe.

Pelagius, wiewohl wie es scheint ein Abendländer, ein brittischer Mönch, brachte nämlich die griechisch-morgenländische Ansicht, doch ihrer tiefern religiösen Kraft entkleidet, als die Theorie des »natürlichen Menschenverstandes« in die seit Tertullian auf ganz andere Bahnen geleitete römisch-afrikanische Kirche. Es ist der klare, scharfe, aber nicht eben tiefe *Rationalist*, der hier redet; der Verstandesmensch, der die Fehler und Widersprüche jeder religiösen Theorie unbarmherzig bloslegt, möge sie sich auch auf noch so fromme Gefühle berufen. Es ist aber zugleich der *Mönch*, den wir hören; der

1) De Genes. contra Manich. II, 43. cf. Retract. I, 10, 3. — De duab. anim. contra Manich. § 12. cf. Retract. I, 15, 2. De liber. arbitr. III, 49, 50. cf. Retract. I, 9, 3. 5. — Dazu seine Streitschriften gegen Fortunatus, Adimantus und besonders seine 33 Bücher gegen Faustes v. Mileve, den bedeutendsten Manichäer jener Zeit.

Asketiker, der durch eigenes Thun sich den Himmel erwerben will und mit seiner guten That ein sittliches Verdienst vor Gott beansprucht. Es ist also der *praktische Rationalismus* des gewöhnlichen Menschen, welcher dem tieferen, aber leicht in sich selbst unklaren und thatlosen religiösen Gemüthe gegenübersteht; es ist die natürliche Anschauung des von der religiösen Erfahrung noch nicht tiefer erfassten Menschen, wo dieser, der eigenen Kraft wohl bewusst, ihr auch im Streben nach dem Höchsten zuversichtlich vertraut und, wie er für die *Erkenntniss* der Wahrheit keiner andern Hülfe als den eigenen Forschungstrieb und die eigene Vernunftkritik zu bedürfen glaubt, so auch einer fremden Gnadenhülfe keinen Raum weiss für die *practische Uebung* des sittlich Guten. *Baur* nennt darum Pelagius mit Recht den »individuellen Repräsentanten einer allgemeinen Geistesrichtung» und behauptet geradezu: »Es gibt keine andere Differenz, die umfassender ist und in das Wesen des Christenthums tiefer eingreift, als die zwischen Augustin und Pelagius zur Sprache gekommene« [1]).

Pelagius, durch die Angriffe wider seinen Freund Coelestius auf den Kampfplatz gerufen, entwickelte seine Ansichten in verschiedenen Schriften, die uns leider durch den frommen Vertilgungseifer der siegreichen Kirche meist verloren sind; wir müssen ihn kennen lernen durch seine bei Augustin und Hieronymus erhaltenen Fragmente und Briefe [2]). Seine Meinung lässt sich danach etwa so zusammenfassen:

---

1) Vorlesungen über die christl. Dogmengesch. Bd. I. 2te Abth. p. 304 f. — Eine hübsche Zusammenstellung beider von *H. Baumgartner* im „Volksblatt für die ref. Kirche der Schweiz„ 1879. Nr. 49, 50, 51.

2) Seine Schriften: Exposit. in epist. Pauli LXIV. — Epist. ad. Demetriad. virg. — Libellus fidei ad Innocent. I. — de natura — de lib. arbitrio etc. — Neben ihm hauptsächlich zu nennen: *Coelestius* (Bruchstüche seines libellus fidei bei Augustin de pecc. orig.) und der edle *Julianus von Eclanum*, dessen Fragmente bei Augustin L. II. de nuptiis und besonders „contra Julian. Op. imperfectum„.

Der Mensch ist auch jetzt noch im wesentlich gleichen Zustande wie ursprünglich. Und zwar dies sowol nach seinem *natürlichen* Wesen — Pelagius denkt den Menschen von Natur aus sterblich geschaffen, den Tod also nicht erst als Strafe für Adams Sünde — als auch nach seinem *geistigen*, *sittlichen* Wesen. Denn durch die Sünde (welche *Handlung* ist und nicht ein *Substantielles*, ein *frei Gewolltes* und nicht ein *Natürliches*) kann die *Natur* des Menschen oder seine *Substanz* gar nicht verändert worden sein. Die Sünde Adams hat also ihn allein verletzt, nicht das ganze Geschlecht; dieses wenigstens nur soweit, als durch Adams übles Beispiel die *Gewohnheit* zu sündigen sich mehr und mehr durch *Nachahmung* in dem Menschengeschlecht verbreitete. Es gibt also *keine Erbsünde*, die durch Zeugung und Abstammung sich fortpflanzte; es gibt nur eine geistige, moralische Ansteckung »per imitationem». Es gibt auch *keine Erbschuld* und *Erbstrafe* der Sünde; denn eine sittliche Schuld kann nicht erblich übertragen werden wie eine Geldschuld; Adam war zudem von Anfang sterblich geschaffen, also ist auch der Tod keine Folge und Strafe der Sünde.

Ueberhaupt also ist der Zustand jedes Menschen wie derjenige Adams zu denken als eine moralische Indifferenz, eine kindliche Unschuld, aus welcher erst die *Wahlfreiheit* sich zum Guten oder Bösen bestimmt. Ja Pelagius ist geneigt, die menschliche Natur als vorzugsweise gut zu betrachten: »*sani* sunt, propter quos medicum quaeritis», ruft er der Gegenpartei zu. Er glaubt wirklich, dass der Mensch sich durch eigene Kraft vor der Sünde bewahren *könne*, wenn auch zugegeben werden mag, dass er es factisch nicht thut, wenigstens nicht im wünschbaren Masze. Die erlösende Gnade hat für ihn daher nur die Stelle eines adjutorium, eines mehr oder weniger unnöthigen *Unterstützungsmittels* der sittlichen Kraft, und wie wenig von diesen Prämissen aus eine *Gnadenwahl* angenommen

werden kann, die den Menschen absolut von der göttlichen Gnade abhängig macht, ist leicht einzusehen [1]).

Gegen eine solche doch nur oberflächliche Ansicht von der Sünde als eines wohl vermeidlichen Vergehens der Unvorsichtigkeit und Unerfahrenheit, welchem durch gehörige Belehrung jederzeit gewehrt werden könne; gegen eine Ansicht, nach welcher die Sünde vollständig in der Freiheit des Menschen läge und der Mensch zum Gutsein, zur Verwirklichung seiner idealen Bestimmung Gottes, respective der Religion, gar nicht bedürfte: dagegen *musste* nun Augustin protestiren. Er that es nicht blos Namens einer gründlicheren philosophischen Speculation, die ihn auf die letzten Gründe alles Seins zurückführte, sondern auch Namens des tieferen religiösen Bewusstseins, das durch Anlage und Lebensschicksal besonders kräftig in ihm entwickelt war. Er vertheidigte in diesem Namen die Unfähigkeit des Menschen der Sünde gegenüber, seine Sündhaftigkeit, seine absolute Erlösungsbedürftigkeit [2]); aber allerdings bildete er dabei aus den Thatsachen der religiösen Erfahrung und aus den Resultaten seiner Exegese speculative und historische Rückschlüsse, mit welchen er denn auch seinerseits die richtige Linie *religiöser* Wissenschaft überschritten hat.

Freilich wurde ja die historische Fassung des Alt-Testamentlichen Mythus auch von den Gegnern nicht bestritten; die allegorische Erklärung der Alexandriner hatte in der abendländischen Kirche nie recht Boden gefasst. Und ebenso war es bereits allgemeine Voraussetzung der Kirchenlehre, dass der Mensch unmittelbar gut und vollkommen aus Gottes Hand hervorgegangen sei. Aus dieser *ursprünglichen* menschlichen

---

1) Gottes ist nur das *posse*, die Naturgabe des freien Willens; des Menschen ist das *velle*; die vollbrachte That dann der effectus beider. *Nöthig* ist die Gnade aber zu dem effectus nicht, abgesehen von der durch die Schöpfung bereits gegebenen Gnadengabe des freien Willens. S. Pelagius, de lib. Arbitr. bei Augustin, de gratia Christi 5.

2) Er wirft Pelagius ausdrücklich vor, dass durch seine Lehre die Erlösung überflüssig werde. De pecc. orig. 30. f.

Natur war aber das thatsächliche Sündenbewusstsein nicht erklärlich. Es musste somit diese Natur wesentlich *verändert* sein. Und diese Veränderung der Natur des Menschen knüpfte sich am leichtesten an die Veränderung seines *Schicksals* an, welche die Kirchenlehre wiederum allgemein und von jeher aus dem Adamitischen Sündenfall hatte folgen lassen; hatte man (mit wenigen Ausnahmen, denen jetzt Pelagius sich anschloss) durchweg die Allgemeinheit der Sterblichkeit und des Todes als Folge der Sünde Adams gefasst, so erklärte sich auch die Allgemeinheit der *Sünde* am besten, wenn sie ebenfalls von dem Einen Stammvater Aller abzuleiten war. So gestaltet sich denn die augustinische Theorie folgendermassen:

Durch Adams einstigen Fall ist eine totale Veränderung in der menschlichen Natur eingetreten. Der Sündenfall ist daher der Scheidepunkt, welcher die Geschichte des ganzen Geschlechts in zwei Perioden theilt: hier der *status integritatis*, der Zustand der ursprünglichen Vollkommenheit, dort der *status corruptionis*, der gegenwärtigen Verderbniss, beide als zeitlich aufeinander folgende Zustände einander entgegengesetzt. Ist nun der ursprüngliche Zustand ein Zustand sittlicher Vollkommenheit, so ist der gegenwärtige Zustand seit Adams Fall eo ipso derjenige der Sünde und *nur* der Sünde. Und zwar ist es ein Zustand, wo die Sünde als *concupiscentia* [1]), als sinnliche, wider den Geist streitende Begierde durchaus über den Menschen herrscht, wo sie bleibend, habituel geworden und förmlich zur »andern Natur», zum zweiten Gesetz in den Gliedern geworden ist. In diesem Zustand ist der Mensch consequenterweise vollkommen unfähig zu irgend welchem Guten; und es folgt daraus die bekannte Paradoxie, dass auch die *Tugenden* der Heiden nichts seien als glänzende Laster (contra Jul. IV, 23 ff).

1) De nupt. et concupisc. I, 27. „Ex carnis concupiscentia .... quaecunque nascitur proles originali est obligata peccato". Wobei sich allerdings wieder zeigt, wie sehr auch Augustin geneigt ist, die concupiscentia *allein* in der spezifisch sinnlichen Geschlechtslust zu suchen (v. ob.)

Denn hatte der Mensch ursprünglich das Vermögen der Freiheit, d. h die völlig gleiche Möglichkeit in jedem Augenblick das Gute oder das Böse zu wählen (das eigentliche liberum arbitrium), so ist dieses Vermögen jetzt, nachdem es der Mensch einmal zur Wahl des Bösen missbraucht hat, völlig verloren (eine Consequenz, die freilich zu dem Begriffe absoluter *Wahl*freiheit in gar keinem Verhältnisse steht). Der Mensch befindet sich jetzt in der *Nothwendigkeit* Sünde an sich zu haben (dura necessitas peccatum habendi); und spricht Augustin auch noch jetzt etwa von der Freiheit — um die Selbstthätigkeit und Zurechnungsfähigheit des Menschen zu retten —, so ist darunter doch nicht mehr wie oben die absolute *Wahl*freiheit verstanden, noch auch das, was Augustin sonst auch als *wahre*, *sittliche* Freiheit bezeichnet. Diese *wahre* Freiheit, zu welcher der Mensch erst noch durch Gehorsam hätte gelangen sollen, ist nämlich auch nach Augustin nicht das blosse labile Gleichgewicht des posse non peccare, sondern jener höhere Standpunkt des non posse peccare, welcher besteht in der Freiheit von dem Dienst der Sünde. Wahre sittliche Freiheit — das glaubt auch Augustin — ist völliges Unterworfensein unter Gott; ebendamit aber identisch mit der Nothwendigkeit das Gute zu thun. *Diese* Freiheit geht nun dem sündigen, Gott ungehorsamen Menschen eo ipso ab; hat er aber die *Wahl*freiheit verloren, so bleibt ihm als einzige Freiheit die *Freiheit zum Bösen*, welche dann freilich nur wieder ein anderer Name ist für die Nothwendigkeit das Böse zu thun. Oder nach Augustins eigener Definition: die Freiheit (im höhern Sinne) ist Folgen dessen, was der eigenen Natur entspricht. Ist die eigene Natur *gut* (wie dies im stat. integr. bis an einen kleinen noch fehlenden Rest der Fall war): so hat der Mensch Freiheit zum Guten, welche aber für ihn soviel als Nothwendigkeit des Guten ist; umgekehrt, ist die Natur *böse* und *nur* böse (wie dies vom Menschen nach dem Falle behauptet wird),

so ist das ihr Entsprechende wieder nur das Böse, die ganze Freiheit besteht also wirklich nur in der *Nothwendigkeit des Bösen* [1]).

Bei dieser Sachlage erschiene aber der Mensch nun doch rein als schuldloses Opfer einer über ihn verhängten Nothwendigkeit. Konnte das sittliche Bewusstsein sich damit vertragen? Konnte man hier stehn bleiben? Unmöglich! Augustin hat bis dahin die Allgemeinheit und Nothwendigkeit der Sünde klar bewiesen; aber damit will er ja nicht etwa ihre Entschuldbarkeit beweisen. Im Gegensatz zum Manichäismus fasst er das Böse in der That in letzter Linie als ein *Negativum*, ein μὴ ὄν, als defectus und privatio oder amissio boni; aber damit ist er nicht etwa gesinnt, es darum in seiner Bedeutung zu verkleinern oder die Sünde doch wieder manichäisch als ein physisches, statt sittliches Uebel hinzustellen. Bei der Frage angelangt, ob denn die Sünde für den Menschen *nothwendig* sei (und also *unzurechenbar*) oder ob sie zurechenbare sittliche *Schuld* bleibe, stand er nicht an, unbedenklich *beides* zu behaupten. Nach ihm ist der sündige Zustand des Menschen nicht blos Folge und Strafe der Ursünde (wobei er ja nur ein Mangel und ein Uebel bleiben könnte); sondern er ist selbst wiederum Sünde, für welche der Mensch rechtmässig schuldig und verdammlich ist. Die Erbsünde ist nicht blos *poena* peccati, sondern *zugleich* wieder *peccatum*, eigene, zurechnungsfähige That jedes Einzelnen; dass der Mensch sündigen *muss*, das ist seine *Strafe*; aber es ist zugleich ein von ihm *gewolltes* Müssen — und das ist seine *Sünde*.

Geht uns bei diesem logischen Kunststück alles Denken in

---

1) Vgl. de corrept. et gratia 33. De civit. Dei XIV, 21. de lib. arbitr. II, 37. Die Freiheit zum Bösen in folgender Stelle: „Peccato Adae liberum arbitrium de hominum natura periisse non dicimus; sed *ad peccandum valere* in hominibus subditis Diabolo, *ad bene autem pieque vivendum non valere*, nisi ipsa voluntas hominis Dei gratia fuerit liberata et ad omne bonum .... adjuta". (Contra duas Epp. Pel. II, 9)

die Brüche, so hat nun Augustin eben hier mit seiner neuen Theorie vom Einschluss des ganzen Menschengeschlechts in den Lenden des Stammvaters Adam geholfen; eine Theorie, welche ihm nicht nur das fehlende Beweisglied in handgreiflicher Weise ersetzte, sondern zudem auf biblischer Begründung zu ruhen schien. Diese Begründung bot ihm nämlich Röm. 5, 12, mit Zuhülfenahme des ähnlicheu Beweises, welchen der Verfasser des Hebräerbriefes (7, 9) benutzt, um Levis Zehntenrecht darzuthun.

Freilich kam es darauf an, wie jene Stelle des Römerbriefs exegetisch gefasst werde. Augustin, ohnedies kein feiner Kenner der griechischen Sprache, hat es verstanden, so ziemlich das Gegentheil dessen in jener Stelle zu lesen, wass sie eigentlich besagte. Indem er sich nämlich an die lateinische Uebersetzung des ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον — in quo omnes peccaverunt — allein hielt, glaubte er sich berechtigt, die Worte *in quo* masculinisch auf den vorher genannten Adam zu beziehen, statt sie nach der Auflösung des griechischen ἐφ' ᾧ = ἐπὶ τούτῳ ὅτι im conjunctionalen Sinne des Neutrums = *in eo quod* oder *propter quod* zu nehmen. Zu dieser Auslegung konnte er um so eher greifen, als sie auch schon *vor* ihm angewendet worden war, so vom Ambrosiaster, den er als Hilarius citirt [1]), vielleicht auch vom lateinischen Irenäus (v, 14.), gewiss aber von *Origenes* (im Commentar zu der Stelle), welcher dort nach Hebr. 7, 9 und I. Cor. 15, 22 dieselbe Theorie vom Eingeschlossensein aller Menschen in Adam entwickelt, immerhin nur die Transgression des Todes, nicht der Sünde daraus ableitend. Augustin aber ging weiter. Er fasste die Sache so: In Adam waren, als er sündigte, alle seine Nachkommen bereits keimartig vorhanden; *in* und *mit* ihm haben sie also auch alle gesündigt; und wenn nun an allen

1) Vgl. ob. pag. 55. not. 2. — Ferner: Contra duas Epist. Pel. IV, 7; auch Op. imperf. c. Jul. II, 47 ff. IV, 105. (mit Berufung auf Hebr. 7, 9).

schon bei ihrer Geburt eo ipso auch Sünde ist (die Sünde Adams, das vitium originis, peccat. originale) und die ganze natürliche Menschheit, auch die (ungetauften) Kinder nichts anderes als eine *massa perditionis* [1]) genannt werden kann, so ist doch jetzt dieser traurige Zustand nicht blos objective Folge und Strafe einer *fremden* Sünde, sendern zugleich *eigene* Verschuldung jedes Einzelnen. Blieb es also ohne diese Theorie immer schwierig zu sagen, dass Gott die von Adam begangene Sünde auch uns ohne weiteres anrechne (imputire), so schien *jetzt* Gottes Gerechtigkeit vollkommen gerechtfertigt; er rechnete den Nachkommen doch nur eine Sünde an, bei welcher sie selbst Alle auch *activ* betheiligt waren.

Es ist wahr — diese ganze Vorstellung scheint uns heute rein phantastisch; aber sie leistete für jene Zeit, was sie leisten *sollte* — unsere Sünde mit Adams als *identisch* und damit den thatsächlichen Zustand des Menschen als einen zwar hinter seinem zeitlichen Bewusstsein begründeten, aber dennoch selbstverschuldeten zu erweisen. Damit erst war die Strafwürdigkeit des Menschen ausser Zweifel gesetzt; jetzt erst da die Erbsünde als eine extensiv *allgemeine*, intensiv *totale*, als beides aber *selbstverschuldete* Verderbniss des Menschen begründet war, konnte auch von einer gänzlichen Verdammniss, einem völligen Verlorensein desselben geredet werden, jetzt erst von einem *Elende*, aus welchem der Mensch sich selber unmöglich erretten kann. Und hiemit erst schien dasjenige sicher gestellt, worauf dem Augustin wie jedem christlichen Lehrer letzlich *Alles* ankommen musste: *die Nothwendigkeit der Erlösung*.

Diese könnte zwar durch die Lehre der griechischen Kirche von der thatsächlichen Allgemeinheit der Sünde schon genügend gesichert zu sein scheinen. Denn wenn die griechische Kirche die Erlösung auch mehr aus dem Gesichtspunkt einer

---

1) De pecc. orig. 36. de pecc. mer. I, 15.

neuen göttlichen Lebensmittheilung auffasste [1]), als Vollendung der noch unvollkommenen Menschenschöpfung, als Darreichung neuerer höherer Kräfte an die irdische Schwachheit, so hatte sie doch die *Nothwendigkeit* dieser Neuschöpfung zur Verwirklichung des wahren Menschenwesens stets des Bestimmtesten behauptet. Allein Augustin sah diese *Nothwendigkeit* durch Pelagius von Anschauungen aus bekämpft, die mit den griechischen wenigstens verwandt waren; das Bedürfniss drängte sich sich ihm daher doch auf, was ihm dort noch zu fehlen schien, durch die Lehre von der absoluten Verschuldung und Verdammniss des Menschen noch sicherer zu unterbauen.

Und so machte denn Augustin nach dem paulinischen Worte die Sünde mächtig, auf dass die Gnade desto mächtiger erscheine; wie dies am besten sein bekanntes Wort illustrirt: »O felix Adae culpa, quae talem et tantum redemptorem habere meruit!» Hier wie überall war ja letztlich die gloria Dei, die Verherrlichung Gottes und seines wunderbaren Rathschlusses sein höchster Gesichtspunkt. Doch nicht der einzige. Denn als *praktisch* ebenso wichtiges Ziel stellte sich für den *Kirchenpolitiker* Augustin (der neben dem frommen und speculativen Denker ganz wohl noch Raum hatte) neben die Autorität *Gottes* immer auch die Autorität der *Kirche*, seiner irdischen Stellvertreterin. Und wie er sich darum die Erlösung im *Himmel* vermittelt denkt durch die *Gnadenwahl Gottes*, welcher nach seinem Wohlgefallen den Einzelnen aus der massa damnata heraushebt, so ist sie ihm auf *Erden* vermittelt durch die *Gnadenanstalt der Kirche*, speziell durch die von der Erbsünde befreiende Taufe [2]). Hier denn also sowol das *ideale* als das *praktische* Ziel welches Augustin bei seiner Theorie leitet.

---

1) *Neander*, K. Geschichte II, 3te Abth. p. 1186.

2) De pecc. orig. 30. 31. — Ueber die Praedestination die Schriften: de correptione et gratia; de praedestinatione; de dono perseverantiae; contra Julianum opus imperfectum.

Denn, wie *Scholten* [1]) namentlich schön ausgeführt hat, der religiöse Grundgedanke Augustins ist kein anderer, als die unbedingte Abhängigkeit des Menschen von der Alles wirkenden absoluten Souveränität Gottes. Der Mensch soll lernen, dass er im Glauben von der Gnade Gottes als *Geschenk* erlangt, was er durch sein eigenes Thun vergeblich sucht, wiewohl das Gesetz es von ihm fordert; ja er soll erkennen, dass es nur Gottes *Gnade* ist, wenn in ihm selbst das Wollen des Guten und der Glaube, oder die Möglichkeit die Gnade aufzunehmen, vorhanden ist [2]). Daher mündet die Sündenlehre Augustins nothwendig aus in die bekanntere Lehre von der Gnadenwahl; betrachte man nun diese als die *Consequenz* jener erstern oder sehe man in jener vielmehr die nothwendige *Prämisse* zur letzteren — jedenfalls gehören sie unzertrennlich zuzusammen, wie sich dies in der Kritik des Dogmas am besten ergeben wird. Wir bemerken hier nur, dass die persönliche Einzelauswahl, mit welcher Gott aus der massa perditorum die wenigen Seligen heraushebt, wiewohl der handgreiflichste und darum anstössigste Punkt der Lehre, doch nicht ihr Schwerpunkt, nicht der religiös bedeutsame Kern ist. Dieser liegt vielmehr in der allgemeinen Art und Weise, mit welcher die ganze heilsgeschichtliche Entwicklung des Menschengeschlechts durch die Praedestinationslehre unter Gottes vorbauenden Rath und Willen gestellt wird, so dass eben der, der die Schuld Adams am höchsten gesteigert hatte, mit jenem oben citirten Paradoxon doch wieder sie als eine glückliche Fügung Gottes preisen konnte. Die Beschreibung der Gnadenwahl als einer persönlichen Einzelauswahl ist dagegen vielmehr gerade als ein Fehler anzusehen; sowie in der Sündenlehre zu tadeln

---

1) Leer der hervormde Kerk, Bd. II, Thl. 2, pag. 114 ff.

2) De grat. et lib. arbitr. 32, 37, al.; und gegenüber früheren Aeusserungen Retract. I, 23, 2. 3. Anderswo (wie de dono persev. 29.) scheint er doch die Abhängigkeit des Menschen von Gott auch abgesehen von der Sünde anzuerkennen.

ist, dass Augustin, um die ganz auf Gottes Gnade angewiesene Abhängigkeit des Menschen auszusprechen, diesen nun zu einem totalen Sünder machte, aller sittlichen Kraft ihn beraubte und ihn als blosses Object einer wunderbaren göttlichen Wirksamkeit hinstellte. Und doch war jene Abhängigkeit, auch schon abgesehen von der Sünde, aus der natürlichen Beziehung des Geschöpfs zu seinem Schöpfer abzuleiten, jedenfalls sicher gewahrt auch ohne dem Menschen alles und jedes natürliche Gute abzusprechen. Denn damit leugnete Augustin im Interesse der Alles wirkenden Gnade jede sittliche Kraft und Freiheit, während er bei weniger mechanischem Nebeneinanderstellen von göttlicher und menschlicher Wirksamkeit beides hätte vereinigen können, sowie er bei weniger abstractem Auseinanderreissen der menschlichen Natur ihren verschiedenen Seiten wohl hätte gerecht werden können. — Was aber das praktische Ziel der Augustinischen Lehre betrifft, so fühlte der Bischof von Hippo und gewaltige Kirchenmann gewiss sehr wohl, dass durch nichts besser als durch Anerkennung seines unbedingten Verderbens der Mensch genöthigt werden könne, bei der Kirche und ihren Gnadengaben Heil und Rettung zu suchen; er empfindet es mit sicherem Instincte, dass durch die Consequenzen der pelagianischen Lehre wie die Gnade Gottes so auch die Gnade der Kirche eigentlich überflüssig würde und er verweist die Gegner mit Recht auf den Widerspruch ihrer Theorie mit ihrer Praxis, wenn er fragt: »warum sie sich denn taufen lassen, wenn doch jeder Mensch durch sich selber selig werden könne?«

Unbedingtheit des göttlichen Heilsratschlusses — extra *electionem* nulla salus — und *Unbedingtheit der kirchlichen Heilsanstalt* — extra *ecclesiam* nulla salus — das war's also, was Augustin vertheidigte; wie sich beides mit einander vertrage, hat er freilich nicht untersucht; die Reformation erst, indem sie jede blos *kirchliche* Vermittlung des Heils dem göttlichen

Gnadenwillen absolut *unterordnete*, hat bei aller Anlehung an Augustin ihn an diesem Punkte über sich selbst hinausgeführt.

Wie aber hat die alte lateinische Kirche sich zu ihrem grössten Vater gestellt? — Man kann sagen: in der Theorie siegte die Tiefe und Grossartigkeit Augustins, in der Praxis die Unanstössigkeit und fasslichere Bequemlichkeit des Pelagius. Das Resultat war eine mittlere Anschauung, welche zwischen den beiden Gegensätzen soviel als möglich die Wage zu halten suchte — der sogenannte *Semipelagianismus*.

Pelagius zwar und seine Anhänger wurden auf den Synoden zu Mileve und Karthago (416) förmlich verdammt; ja selbst der griechischen Kirche, welche im Jahr zuvor zu Diospolis in Palästina auf Freisprechung geurtheilt hatte, gelang es zu Ephesus (431) ein verdammendes Urtheil zu entreissen, indem die Sache des Pelagius geschickt mit Nestorius, welcher den aus Afrika Flüchtigen bei sich aufgenommen hatte, in Zusammenhang gebracht werden konnte. Allein es waren andrerseits doch auch im Abendlande Viele, welche, wiewohl Pelagius verurtheilend, doch dem Gegner ebensowenig in seine letzten Consequenzen zu folgen vermochten, namentlich nicht bis zu der Behauptung einer absoluten sittlichen Unfähigkeit des Menschen und einer bedingungslosen Praedestination. Diese Vermittler — an ihrer Spitze Johannes Cassianus und Faustus von Rhegium — suchten also mit folgender Theorie zu helfen [1]):

Das ursprüngliche göttliche Ebenbild im Menschen ist allerdings *entstellt*, doch nicht verloren; der Mensch ist durch die Sünde *verderbt*, doch ist noch viel Gutes in ihm; die Kraft der Freiheit ist geschwächt, doch ist sie immer noch lebendig und wird durch den Zwiespalt in der menschlichen Natur nur noch geübt und vervollkomnet.

---

1) Die Schriften *Cassians*: de institut. coenobiorum — Collationes patrum secticor. — de incarnat. Christi adv. Nestor. — *Faustus* schrieb: Epistol. ad Lucidum Presbyterum — de gratia Dei et humanae mentis libero arbitrio.

Der Mensch ist sonach dem *Kranken* vergleichbar, welcher des Arztes zu seiner Heilung bedarf, aber denselben selbst aufsuchen und seine Arznei gebrauchen muss. Er bedarf allerdings der göttlichen Gnade, aber der Wille muss ihr entgegenkommen; sie wirkt nicht irresistibel, sondern kann auch verworfen werden; sie geht also mit der Freiheit zusammen — des Menschen ist das Wollen, Gottes das Vollbringen; die Gnadenwahl aber wird entschieden verworfen, sofern sie sich nicht auf ein blosses Vorherwissen reduzirt.

Diese Vermittlungsansicht ist offenbar aus dem richtigen Gefühle hervorgegangen, dass bei keiner der grossen Hauptparteien die volle Wahrheit zu finden, jede vielmehr von eigenthümlichen Einseitigkeiten behaftet sei; aber — wie es einer Vermittlungspartei so leicht begegnet, man suchte die Vermittlung in blos aeusserlicher, halbirender Weise herbeizuführen; die Gegensätze wurden daher nicht in einem höheren Dritten wahrhaft überwunden, sondern nur abgeschwächt und verdeckt. Wie immer, so fiel daher für die Orthodoxie auch diese Vermittlung unter dasselbe Verdammungsurtheil wie die ausgesprochene Ketzerei. Der Semipelagianismus wurde auf den katholischen Synoden zu Arausio und Valentia (529) gleichermassen wie der Pelagianismus verdammt. Doch wagte man auch im orthodoxen Lager die letzte Consequenz der augustinischen Sätze nicht zu ziehen: die Praedestinationslehre wurde in unbestimmter Allgemeinheit gelassen, nur die Praedestination zum Bösen bestimmt abgewiesen.

So war allerdings im *Prinzipe* der Augustinismus Sieger geblieben; wie aber schon da die Abschwächung sich einschlich, so noch viel mehr in der Praxis. Diese, begünstigt durch das Mönchsthum und die immer mehr aufkommende Lehre von der Verdienstlichkeit, ja Ueberverdienstlichkeit guter Werke, verhalf denn schliesslich doch dem Semipelagianismus zur thatsächlichen und allgemeinen Herrschaft.

Dem Augustin aber und in ihm der alten lateinischen Kirche bleibt das Verdienst, die religiöse Wesensbestimmung des Menschen in ihrer ganzen Tiefe erfasst und so das Problem, um das es sich dabei handelt, durch Hinausarbeitung seiner schroffsten Spitzen wesentlich seiner Lösung genähert zu haben; nicht umsonst hat daher die Reformation gerade auf Augustin wieder zurückgegriffen.

IV. DIE RÖMISCH-KATHOLISCHE KIRCHE.

1. DIE SCHOLASTIK DES MITTELALTERS.

Die römische Papstkirche, wie sie für die Periode des Mittelalters charakteristisch ist, hat die Kirchenlehre *materiell* nicht eigentlich fortgebildet. Ihre Aufgabe war die formale Ausarbeitung des bereits als geltend Ueberlieferten, die Systematisirung des reichen Stoffs, welchen die alte Kirche ihr übergab. Zwar konnte es nicht fehlen, dass das Christenthum, indem es mit der römischen Reichskirche auf neuen — gallischen, germanischen, nordischen — Boden verpflanzt wurde, in Verbindung mit dem eigenthümlichen Geiste dieser Völker auch neue, eigenartige Früchte trieb. Allein diese neuen Früchte sind doch nicht eben auf dem Felde gelehrter wissenschaftlicher Arbeit zu suchen; wir finden sie eher in der Unmittelbarkeit des Lebens selber, in Kunst und Sitte und Recht. Denn die Productivität dieser Zeit richtete sich überhaupt mehr auf die Hervorbringung neuer *politischer* und *sozialer* Güter und Ordnungen als auf Gelehrsamkeit und wissenschaftliche Literatur; und jedenfalls stand die ganze Cultur dieser Völker zur Zeit ihres Eintritts in das Christenthum und die Kirche durchschnittlich

auf so niederer Stufe, dass sie einem so ausgebildeten Lehrgebände, wie die altchristliche Kirchenlehre bereits war, gleichsam hülflos gegenüberstanden und ihnen zunächst nichts anderes übrig blieb, als diesen ganzen lehrhaften Apparat tale quale zu sich herüberzunehmen. Erst eine weit spätere Zeit konnte aus der inzwischen selbständig gewordenen nationalen Cultur heraus auch eine neue individuelle Gestaltung des christlichen Glaubens in's Leben rufen.

Zunächst aber blieb die Kirche des Abendlandes, welche in den wilden Stürmen der Völkerwanderung und der Entstehung neuer europäischer Staatengebilde ohnehin gelernt hatte in jener alten Welthauptstadt ihre feste Stütze zu suchen, der ewige Dauer verheissen schien, auf *Rom*, auf römische Bildung und Wissenschaft angewiesen. Der von da überlieferte Stoff wurde zusammengetragen, geordnet, ausgezogen, erweitert — eine rein formal-logische Arbeit. Doch wurde durch die von der arabischen Cultur dem Abendlande wieder vermittelte Kenntniss des *Aristoteles* ein neues Ferment in die kirchliche Gedankenarbeit hineingebracht; die Auseinandersetzung mit diesem philosophischen Systeme, auf dessen Grundlage zuerst auch eine weltliche Wissenschaft wieder zu erwachen anfing, bildete von da an eine Hauptaufgabe der kirchlichen Dialectik des Mittelalters, der kirchlichen *Schulweisheit* oder *Scholastik*.

Auf die Lehre vom Urstand und Fall des Menschen hatte indes Aristoteles wenig Einfluss; es handelte sich in der Auseinandersetzung mit »dem Philosophen» nicht sowol um den Inhalt der einzelnen Glaubenssätze (der ja von vornherein feststand) als vielmehr um die formale Begründung des ganzen theologischen *Systems* als solchen. Nun konnte es zwar auch für die Beantwortung der *einzelnen* Fragen nicht gleichgültig sein, in welcher Weise die dialektische Begründung des *Ganzen* versucht wurde; und es ist daher der tiefgehende Streit zwischen *Nominalismus* und *Realismus*, welcher bekanntlich

wenigstens indirect ebenfalls von Aristoteles ausging [1]), doch auch in der verschiedenen Behandlung *unserer* Fragen bemerkbar. Denn es ist dafür offenbar nicht unerheblich, ob die Menschheit als ein Ganzes gefasst oder nur in ihren einzelnen Individuen angeschaut werde: wie dies dem Nominalismus, jenes dem Realismus zukommt. Hat der universale Begriff der humanitas keine objective Realität, so zerfällt die Menschheit in eine Summe Einzelner, von welchen jeder für sich für sein Gutes und Böses verantwortlich ist; schreibt man aber jenem Begriffe eine solche Realität zu, so wird damit auch in Ansehung der Sünde ein Zusammenhang des ganzen Geschlechts statuirt, der es von vornherein nicht erlaubt, den Einzelnen für sich abgesondert zu betrachten. Nun konnten freilich diese rein philosophischen Gesichtspunkte bei den Scholastikern nie die vorherrschenden sein, schon wegen der Unfähigkeit damaliger Zeit, von der *historischen* Auffassung des ganzen Lehrstücks sich frei zu machen. Aber doch ist anzuerkennen, dass die consequente Ausbildung des Dogmas einzig und allein unter den Voraussetzungen des Realismus möglich war. Denn der Nominalismus führte consequent zur Aufhebung des ganzen ethischen Zusammenhangs zwischen dem ganzen Menschengeschlecht, auf welchen der realistisch denkende Augustin die Kirchenlehre gebaut hatte; wogegen es nichts zu sagen hatte, wenn auch der Realismus sich die Idee der Menschheit nicht anders real verwirklicht denken konnte, als indem er sie in dem Einzelindividuum Adam verkörperte als dem »Caput repraesentativum generis humani«, ähnlich wie Christus im Satisfactionsdogma die ganze Menschheit als solche objectiv repräsentirt: der Begriff stand doch fest, der diesen Gedankengängen zu Grunde liegt, welche wir sowol bei *Anselm von*

1) Nämlich von einer Stelle in des Porphyrius Isagoge zu den logischen Schriften des Aristoteles, welche dem Mittelalter in der lateinischen Uebersetzung des Boëthius vorlag. *S. Ueberweg*, Gesch. der Philos. II § 21.

Canterbury finden, als bei *Odo von Tournay*, der zu Anfang dieser Periode ein eigenes Werk »de peccato originali« geschrieben hat.

War hienach Augustin durch seinen Realismus wie durch seine Erklärung der biblischen Grundelemente für die scholastische Lehre immerfort massgebend, so herrschte er doch andrerseits mehr nur dem Namen nach; man bediente sich Augustinischer Phraseologie und Terminologie, aber man verband damit offen die Meinungen des Semipelagianismus; ja die wirklichen Erneuerer ächt-augustinischer Anschauungen, wie der deutsche Mönch *Gottschalk* am Anfang unserer Periode († 868) und am Ende derselben der englische Kanzler *Thomas von Bradwardina* († 1349), verfielen dem Bann oder doch offenem Verwerfungsurtheil. Der religiöse Glaube des Volks sah sich überall von der Macht der *Kirche* und erst durch sie von *Gottes* Gnade abhängig; die Gunst der Kirche aber konnte man sich mit jenen verdienstlichen kirchlichen Werken erkaufen und erhalten, welche mit den augustinischen Sätzen von der Unfähigkeit des Menschen zu allem Guten sich schlecht vertrugen. Und war auch im Streite der Schulen der wissenschaftlichen Speculation und der grübelnden Neugierde ziemlich weiter Spielraum gelassen, so dass es, wie *Hase* sagt, ungefährlicher war am Dasein Gottes zu zweifeln als an der Machtvollkommenheit der Päpste, so konnte doch eine Wissenschaft, die in den Klöstern ihre erste Heimat gefunden und in einem durch seinen Stand schon für heilig erachteten Klerus fortlebte, einer Lehre auch nicht günstig sein, welche ihre Verkündiger eben dieser privilegirten Stellung selber hätte berauben müssen.

Der Grundcharakter der kirchlichen Anthropologie und Soteriologie in dieser Periode ist daher einfach die Wiederholung des Semipelagianismus; doch gestalten sich die einzelnen Lehren im Laufe der Periode bei verschiedenen Lehrern noch verschieden.

Beginnen wir mit der Lehre von Urstande, so ist es nicht unsere Absicht, den oft höchst seltsamen Untersuchungen der Scholastiker nachzugehen, welche dieselben über die naturhistorische Beschaffenheit der Protoplasten, sowie über Art, Zeit und Dauer des paradiesischen Zustandes in spitzfindiger Détailkrämerei angestellt haben. Diese Untersuchungen, so grossen Umfang sie in den Werken mancher Scholastiker einnehmen, so viel Nahrung sie einer lebendigen Phantasie bieten und so weite Kreise sie beschäftigen mochten [1]) — sie liegen denn doch zuweit ab von dem religiösen Gehalt der ganzen Lehre, als dass wir hier oder später näher darauf eintreten möchten. Wir beschränken uns also auf diejenigen Bestimmungen, welche zur Characteristik des *religiösen* Wesens des Menschen wesentlich sind.

Hier ist denn vorerst der eigenthümlich hohen Idee vom Menschen Erwähnung zu thun, welche uns bei dem im Beginne dieser Periode lebenden Johannes Scotus Erigena begegnet, dessen tiefsinnige, mystisch-pantheistische Speculation überhaupt einsam und eigenthümlich hoch über seinem Zeitalter stand, der aber eben deshalb unverstanden und von geringem Einfluss geblieben ist. Der Mensch ist ihm gewissermassen der Logos, ein im göttlichen Geiste auf ewige Weise existirender Begriff, der die zusammenfassende Einheit aller Creatur, des Sinnlichen und Intelligibeln, bildet. Indem der Mensch sich selber als diese Zusammenfassung *weiss*, ist er ein vollkommenes Abbild alles Seienden, m. a. W. Gottes; Alles was von Gott prädicirt wird, kann auch von ihm gelten — nur mit dem Unterschied, das Gott Alles *aus sich selbst* hat, der Mensch Alles nur durch *Theilnahme an Gott*. Durch solche Theilnahme an Gott ist aber der Mensch wirklich vollkommenes Bild oder

1) So folgt z. B. auch *Dante* in der Divina Comm. der scholastischen Annahme, dass Adam blos 7 Stunden (von 6 Uhr Morgens bis 1 Uhr Mittags) im Paradiese verweilt habe. (Paradies, 26. Gesang v. 141).

Sohn Gottes, und zwar dies *nach* dem Falle so gut wie vor demselben; nur besass er dort als idealer Mensch in ungetheilter Einheit, was er jetzt nur in Ansehung eines *Theils* seiner empirischen Natur besitzt, nämlich nur nach der geistigen Seite derselben [1]).

So Erigena. In einfacheren Formeln pflegten diejenigen sich auszudrücken, welche sich näher an die überlieferte Kirchenlehre hielten, also weitaus die Mehrzahl. Der Mensch wurde demnach meist als göttliches Ebenbild bezeichnet, ungefähr im Sinne Augustins, welcher darunter die geistige Natur des Menschen und seine daherige Herrscherstellung begriff. Dabei wurde wie bei den Alten zwischen imago und similitudo gern unterschieden, dieses auf die formale Geistigkeit, jenes auf den moralischen Inhalt bezogen; doch wurde die Unterscheidung verschieden gemacht und nicht streng durchgeführt [2]).

Im theilweisen Anschluss an diese Unterscheidung wurde aber der spätern Scholastik, namentlich seit Petrus Lombardus und Alexander v. Hales, besonders *die* Frage wichtig, ob der Mensch die ursprüngliche Vollkommenheit als eine ihm wesentliche von *Natur* gehabt habe oder ob sie ihm erst durch *besondere* göttliche Gnade sei *hinzu*gegeben worden? — Oder, um die dogmatischen Kunstausdrücke zu gebrauchen, ob die justitia originalis dem Menschen zugleich mit seinem Wesen anerschaffen gewesen oder ob er, in puris naturalibus erschaffen, jene nur als ein donum superadditum hinzuempfangen habe?

Es tritt hier der Gegensatz zwischen Pelagius und Augustin in neuer Form wieder auf: hier der oberflächliche Rationalismus mit einem ebenso aeusserlichen Supranaturalismus verbunden, dort die für den Verstand zwar anstössigere, aber tiefere Anschauung ächter Frömmigkeit; — derselbe Gegensatz,

---

1) Nach *Baur*, Dogmengesch. II, pag. 78 ff.

2) Imago pertinet ad *formam*, similitudo ad *naturam*. Petr. Lomb. Sent. II distinct. 16. —

der sich dann später im Katholicismus und Protestantismus auch kirchlich und national auseinander gestellt hat.

War man nämlich seit Augustin überall einig darüber, dass der Mensch eine ursprüngliche Vollkommenheit gehabt, diese aber verloren habe, so schien dieser Verlust viel leichter zu erklären, wenn jene Gabe dem Menschen nie *wesentlich* angehört hatte, sondern nur als das Geschenk einer besondern Gnade (über den allgemeinen göttlichen concursus hinaus) ihm hinzugegeben worden war, also auch ebensogut wieder weggenommen werden konnte: dies das *rationalistische* Motiv. Andrerseits aber schien es zum kirchlichen System besser zu passen, wenn die Uebernatürlichkeit der göttlichen Heilsgabe möglichst scharf hervortrat; denn, da jene Gabe jetzt von Gott den Händen der *Kirche* anvertraut war, welche durch ihre Vermittlung den ursprünglichen Gnadenzustand wiederherstellen konnte, so fiel, je höher und übernatürlicher die Gabe selbst erschien, auch auf die *Kirche*, ihre Spenderin, ein um so hellerer Glanz. Und dies war das aeusserlich-supranaturalistische Motiv zu jener neuen Lehre, welche freilich durch die Göttliches und Menschliches abstract trennende Richtung des mittelalterlichen Zeitgeistes längst vorbereitet war. Es fehlt dieser Zeit eben so zu sagen *ganz* die Idee einer *ethischen* Vermittlung des Natürlichen und Uebernatürlichen; wenn wir auch Anklänge daran bei Einzelnen finden (wie bei dem Mystiker *Ruprecht von Deutz* [1]), welcher bei Gelegenheit der alten Unterscheidung von imago und similitudo dem Gedanken nahe kommt, dass der Mensch der Erziehung und Bildung zu höherer Vollkommenhit bedarf), so sind das eben immer nur Ahnungen und Andeutungen. Ebendeshalb ist auch die Opposition gegen die Lehre von den übernatürlichen Gnadengaben, obschon sie auch im Mittelalter nicht fehlte, doch wirkungslos geblieben. Denn auch die Gegner derselben, wie *Hugo v. St.*

1) *Neander*, Kirchengesch. V². p. 952.

Victor und später besonders *Thomas von Aquino* (über Abälard s. unt.), standen doch im Grunde auf demselben Boden einer rein transcendentalen, dualistischen Trennung des Natürlichen und Uebernatürlichen, des Menschlichen und des Göttlichen. Sie behaupteten daher nur, dass jene Unterscheidung zweier Phasen im Urzustande, derjenigen der pura naturalia *ohne* sittliche Qualitäten und *ohne* die Lebensgemeinschaft mit Gott und derjenigen *mit* diesen als bona gratuita der Gnade hinzugekommenen Eigenschaften, *zeitlich* niemals wirklich existirt habe; *ideell* aber liessen sie die Unterscheidung doch gelten. Einzig der Abt *Petrus de la Celle*, später Bischof von Chartres, trat nachdrücklicher dieser Lehre entgegen [1]). Er verwahrt sich entschieden dagegen, dass man das höchste menschliche Gut, die Seligkeit in der Aehnlichkeit mit Gott, nur als etwas *accidentelles* betrachten wolle; er nennt es geradezu den Tod der menschlichen Seele, wenn sie von jener Gemeinschaft mit Gott abgesondert gedacht werde. Aber diese Opposition konnte gegen den allgemeinen Zeitgeist nicht durchdringen; und die offizielle Kirchenlehre drängte besonders durch die Franziskaner *Bonaventura* und *Duns Scotus* immer mehr dem Ziele zu, welches später durch das tridentinische Concil als alleingültiges Dogma festgestellt wurde.

Und in Uebereinstimmung damit gestaltete sich denn auch die Lehre von dem *Falle*, von der *Erbsünde* und dem *jetzigen Zustand* der Menschheit.

Erigena zwar war von jener spätern Streitfrage noch unberührt gewesen. Aber er hatte die religiöse Frage mehr oder weniger in eine metaphysische umgewandelt. Die Sünde ist ihm das Prinzip der Endlichkeit, der Theilung, der Differenzirung; in der menschlichen Natur hat sie Raum durch deren zwiespältige Zusammensetzung, welche die Wandelbarkeit und

1) *Neander*, Kirchengesch. V² pag. 954.

das Schwanken des menschlichen Willens zwischen Gut und Böse bedingt. Diese Wandelbarkeit ist aber schon vor dem Falle vorhanden, wie dieser selbst beweist; der Fall überhaupt nichts Zeitliches, sondern ein Ewiges, eine Stufe der Entwicklung; das Böse in dieser Entwicklung nur ein Negatives, eigentlich Nicht-Seiendes, das sich selbst aufhebt, je mehr es in seiner Negativität zur Erscheinung kommt [1]).

Die Fragen, welche die gewöhnliche Dogmatik der Scholastiker beschäftigten, mussten hienach dem speculativen Irländer fern liegen. Ebenso blieb aber auch seine im Geruch der Ketzerei stehende Philosophie von wenig Einfluss auf seine Nachfolger.

Denn diese fassten ja, in Uebereinstimmung mit der ganzen sonstigen Tradition, die Geschichte des Urmenschen und seines Falles von vornherein als zeitliches, geschichtliches Einzelfactum; welcher Auffassung allerdings bei einzelnen Lehrern auch *allegorische* Deutungen (gemäss der scholastischen Lehre vom vierfachen Schriftsinne) zur Seite gehen [2]). Der Fall selbst wurde (analog wie beim Teufel) auf den *Stolz* und *Hochmuth* des Menschen zurückgeführt, also schliesslich auf die *Selbstsucht*; wiewohl einzelne auch die *Sinnlichkeit* dafür verantwortlich machten und z. B. *Agrippa von Nettersheim* ausdrücklich das Erwachen der sinnlichen Lust für den Anfang der Sünde erklärte [3]). Nach seinem Wesen wurde der Sündenfall im Allgemeinen definirt als Ungehorsam wider Gott, genauer von *Anselmus* (dessen Definition in der Folgezeit durch ihre Verbindung mit der Satisfactionslehre am meisten zur offiziellen Geltung gelangte) als Nichtleisten der Gott schuldigen Pflicht, wodurch Gott die

---

1) Nach *Baur* a. a. O. pag. 68 ff. 80 ff.

2) *Petr. Lomb.* Sent. II. dist. 17 .... „ad *litteram* tamen intelligendum est ....“ *Thomas v. Aquino*, Summa I. quaest. 94 ...: „pro fundamento tenenda veritas *historiae* et desuper spirituales expositiones fabricandae.“

3) Wogegen *Anselm v. Canterb.*: „Non eos (sensus) *sentire*, sed eis *con*sentire peccatum est.“

ihm gebührende Ehre entzogen wird; von den *Mystikern* (z. B. im Büchlein von der deutschen Theologie cap. 2) als das Fürsichselbst-Sein-Wollen der Creatur gegenüber ihrem Schöpfer. Als *Folgen* des Falls werden dann wie gewohnt Tod und Verdamnis angesehen; Gott *musste* nach Anselm diese Strafe um seiner Ehre und um der sittlichen Weltordnung willen anordnen; und zwar dies nicht nur für den ersten Menschen, sondern ebenso für's ganze Geschlecht. Denn weil ja alle an Adams Fall theilhaftig sind, so wird auch seine *Schuld* durch *rechtliche Imputation* dem ganzen Geschlecht zugerechnet und ihm darum auch das natürliche *Verderben* Adams durch *erbliche Propagation* überliefert. In *beiden* Beziehungen will man offenbar den Zusammenhang des ganzen Geschlechts als einer ethischen Einheit zur Geltung bringen; nur geschieht es leider nicht auf ethische Weise. Denn einmal wird durch die Vererbungslehre das ethische Uebel völlig dem *physischen* gleichgesetzt; durch die Lehre von der Uebertragung der Schuld aber in ganz gleicher Weise rein *rechtliche* Begriffe auf ethisch-religiöse Verhältnisse übergepflanzt, wie dies bekanntlich auch im anselmischen Satisfactionsdogma geschah, welches das nothwendige Correlat zu diesem Lehrstücke bildet. In *beiden* Beziehungen wurde nun zwar an Augustin angeknüpft, aber seine Ideen um so mehr veräusserlicht, je mehr sie in ein streng logisches System gezwängt wurden und die Nothwendigkeit einer Erlösung mit Vernunftgründen *bewiesen* werden sollte.

Sind in dieser Grundanschauung die scholastischen Kirchenlehrer seit Anselm Alle mehr oder weniger einig, so gingen dagegen je nach der Anschauung vom Urstand die Ansichten darüber auseinander, *wie weit* eigentlich das Verderben des Menschen sich ausdehne oder *worin* die mit Adams Fall eingetretene Veränderung der menschlichen Natur denn im Grunde bestehe. Hatte nämlich der Mensch die justitia originalis blos als ein übernatürliches Gnadengeschenk besessen, so verlor er

durch den Fall nur eine seiner Natur nicht wesentlich angehörige Zugabe, *die Natur selbst* blieb wesentlich *unverändert*; gehörte aber jene Vollkommenheit *wesentlich* zu seiner gottgeschaffenen Natur, so hatte diese letztere durch den Verlust eines ihr wesentlichen Prädicats eine tiefgreifende Aenderung erlitten. Wir haben schon gesehen, dass die Kirche sich in Theorie und Praxis mehr für die erstere Meinung entschied. Hatte doch schon *Anselm* die Erbsünde nur als »*carentia*« oder »*nuditas* justitiae debitae«, also in rein negativem Sinne erklärt; und mochten auch *Petrus Lomb.*, *Bonaventura*, *Thomas Aq.* die positive Seite derselben als »immoderata concupiscentia« neben jener hervorkehren — sie blieb doch auch diesen Lehrern mehr ein Privativum, ein *Mangel* (defectus), eine *Störung* (inordinatio), eine *Krankheit* und *Schwachheit* (languor naturae), wonach sie nicht wie bei Augustin selbst wieder wirkliche Sünde sein konnte [1]). Immerhin erschien nach thomistischer Lehre der Fall des Menschen tiefer, sein Verderben grösser, denn sein *Verlust* war grösser und der Möglichkeit der Herstellung lag darum ferner. Für die Scotisten dagegen (nach Duns Scotus benannt) war von einer Veränderung oder gar Verderbniss der menschlichen Natur im Ernste nicht zu reden. Die Erbsünde wird durch sie factisch aufgehoben; wenigstens als *zurechnungsfähige* Sünde fällt sie dahin und wird zum bloss natürlichen *Uebel und Mangel.* Und nach dem Zusammenhang, den wir schon oben hervorhoben, versteht es sich, dass Thomas Aq. sich dem Augustin denn auch in der *Praedestinationslehre* näher anschloss, während Duns Scotus entschieden die Willensfreiheit verfocht, ja in seiner Erklärung der Gnade als wohlgefällige *acceptatio* einer gewissen Handlung von Seiten Gottes noch über Pelagius und sein adjutorium Dei hinausging.

---

1) *Anselm.* De conceptu virg. c. 27. *Petr. Lombard.* Sentent. II dist. 30. *Bonaventura* Comment. in Sentt. Dist. 50. Art. 2. qu. 1. — *Thomas Aq.* Summa theol. in pr. sec. quaest. 82. Art. 3. — *Scotus*, Comment. in Sententt. II, Dist. 30.

Diese Abschwächung aber raubte erst dem Dogma und dann auch dem kirchlichen Leben allmählig völlig seinen religiösen Gehalt. Das Dogma wurde nur zu einem Deckmantel für die sittliche Trägheit und zu einer willkommenen Stütze für die alleinseligmachende Kirche, welche aus dem Schatze ihrer guten Werke stetsfort reiche Gnade spendete und durch Taufe, Pönitenz und Ablass alle Sünden leicht hinwegnahm; es ging namentlich das tiefe Schuldbewusstsein, welches einst im mittelalterlichen Kirchenliede (Dies irae), wie in einzelnen Erscheinungen des Mönchthums so ergreifend hervorgetreten war, mehr und mehr verloren. Ob die scholastische Behandlung der religiösen Fragen dies überhaupt hätte hindern können? das ist freilich die Frage. Wenigstens ist es auch demjenigen Scholastiker *nicht* gelungen, welcher den bestgegründeten Versuch zu einer kritischen Erneuerung des Dogmas mit gleicher Achtung vor der Vernunft wie vor der kirchlichen Lehre gemacht hat — Abälard.

Abälard († 1142), der bekanntlich auch in der Christologie das Recht einer mehr ethischen als juristischen Betrachtungsweise in der kirchlichen Theologie vertrat, konnte eine Sünde nicht verstehen, die blos *ererbt*, nicht aus bewusst einwilligender Absicht entstanden sein sollte; es war einer seiner Hauptsätze, dass nicht das Aeussere einer Handlung *an sich*, sondern ihre innere *Absicht* (intentio animi) ihren Werth oder Unwerth ausmache — gewiss ein ächt evangelischer Grundsatz. Und weil er so nur das mit bewusster Absicht und freiwillig begangene Böse (den contemtus Dei) *Sünde* im eigentlichen Sinne (proprie peccatum) nennen konnte, so musste er über unabsichtliche Schwachheits- und Unwissenheitssünden milder zu denken geneigt sein und konnte, was hier Sünde genannt wurde, nur als eine nicht-sein-sollende »Abweichung von dem Angemessenen« ansehen. Hienach musste er denn auch die Erbsünde im gewöhnlichen kirchlichen Sinne durchaus verwer-

fen. Schon schien ihm die Sünde Adams nicht so gross im Vergleich mit anderen, dass er daran so schwere Folgen hatte knüpfen können; denn der sittlich ungeübte Mensch konnte ja sehr leicht dem Reiz der Sinnenlust erliegen. Und der Hang zum Bösen, in welchem man gewöhnlich die Erbsünde erblickte, war nach seinem Grundsatze ja auch an und für sich noch nicht Sünde, vielmehr ein Erziehungsmittel zur Tugend; Sünde wird jener Reiz erst dann, wenn der Wille dem Bösen zustimmt. Die kirchliche Erbsünde und Erbschuld reduzirte sich daher für Abälard auf eine Erblichkeit der *Strafe* für Adams Sünde als eines natürlichen Verderbens. Weil er aber den gemeinsamen Vorstellungsboden der Kirche doch nicht verliess, gerieth er dadurch freilich nur in neue Schwierigkeiten und um die ererbte *Strafe* vor dem eigenen Gerechtigkeitsgefühl zu rechtfertigen, musste er sich zuletzt doch auch auf die göttliche Willkür oder auf das unergründliche Mysterium im göttlichen Rathschluss zurückziehen [1]).

Immerhin verdienen die Ausführungen des scharfsinnigen Dialectikers, welche so vielfach an moderne Ideen anklingen, nnsere ganze Aufmerksamheit. Die Kirche freilich desavouirte den kecken Neuerer und der Anstoss, den er hätte geben *können*, blieb daher ziemlich wirkungslos. Vielmehr steuerten die folgenden Jahrhunderte mit immer volleren Segeln im oberflächlichsten Semipelagianismus fort. Gerade die Hauptförderer desselben, die Scotistischen Franziskaner, schienen zwar gegen das Ende der Periode durch die Theorie von der unbefleckten Empfängniss der Jungfrau Maria dem Erbsünden-Dogma eine neue Wichtigkeit zu geben. Aber seine Neugeburt konnte es nicht aus so trüben Quellen empfangen. Diese kam vielmehr erst mit der Neubelebung des religiösen Lebens selber in der sogenannten Reformation.

1) Vgl. *Neander*, Kirchengesch. V² pag. 749 ff. und 963 ff. — *Ueberweg*, Geschichte der Philosophie II pag. 146 f.

2. DER KATHOLICISMUS SEIT DER REFORMATION.

Was die Scholastik des Mittelalters in mühevoller Erwägung des Für und Wider zum mundgerechten theologischen System verarbeitet hatte, das fasste die römische Kirche nach der Reformation durch das Concil von Trient (1545—1563) in abschliessender Weise zusammen. Und zwar ging sie, ihrem Grundsatze getreu, dass die kirchliche Ueberlieferung die christliche Lehre völlig *rein* und völlig *genügend* enthalte, in keiner Weise über diese Zusammenfassung des Gegebenen hinaus; nur dass sie einzelne Punkte im Gegensatz zu dem unterdessen herangewachsenen protestantischen Lehrsysteme näher bestimmte. Denn wie sie sich schon vorher gegen alle die reformatorischen Bestrebungen, welche noch am Ende der vorigen Periode in ihrem Schoose aufgetaucht waren, ablehnend verhalten hatte, wie sie also alle jene Erneuerer Augustins — Johann Wicliffe (1324 ff.), Johann Wessel († 1493), Johannes Huss († 1415) — verbannte und verbrannte, so fuhr sie fort, auch der grossen Bewegung des 16ten Jahrhunderts ihr ewiges »Non possumus« entgegenzuhalten.

So wurde auf dem Conzil zu Trient, dessen Decreta und Canones bis auf den heutigen Tag die offizielle römische Kirchenlehre verkünden, gerade im Gegensatz zum Protestantismus ausdrücklich bestimmt, dass die ursprünglichen Vorzüge des Menschen (die justit. orig. nebst der Unsterblichkeit) ein donum supernaturale und superadditum gewesen seien und dies gestützt durch die alte Unterscheidung von imago und similitudo, von welchen jenes die natürliche Ausstattung des Menschen mit Vernunft und Wille, dieses eben das *donum* oder adjutorium divinum bedeute. Mit besonderer Klarheit zeigt diese Auffassung der im Auftrag des Conzils ausgearbeitete *Catechismus romanus* (I, 2. 19). Die Schöpfung des Menschen wird

hier nach Leib und Seele vollständig beschrieben; dabei auch ausdrücklich die Erschaffung nach Gottes Ebenbild betont; ebenso die Ausstattung mit dem liberum arbitrium und die Herstellung einer vollständigen und harmonischen Unterordnung der verschiedenen Begierden unter die Herrschaft der Vernunft. Dann, fährt der Katechismus fort, gab ihm Gott das bewunderungswürdige Geschenk der ursprünglichen Vollkommenheit hinzu (tum orig. justit. anmirabile donum addidit) und so wurde durch übernatürlichen Zügel die Unterordnnng der natürlichen Triebe unter die Vernunft bleibend erhalten. Auch der Jesuite *Bellarmin*, welcher den Gegensatz gegen den Protestantismus am schärfsten polemisch ausgearbeitet hat, sagt ausdrücklich: »Integritas illa, cum qua primus homo conditus fuit et sine qua post eius lapsum homines omnes nascuntur, *non fuit naturalis eius conditio*, sed supernaturalis evectio.« Weiter sagt er: »Nos existimamus rectitudinem illam ..... fuisse donum supernaturale« und er wundert sich, wie ein Katholik darüber noch Zweifel haben könne, nachdem zwei Päpste (Pius V und Gregor XIII) die gegentheilige Meinung als haeretisch verurtheilt haben [1]).

Es ist klar, diese Bestimmungen folgen durchaus dem scotistischen Systeme. Es ist aber ebenso klar, dass damit des Menschen Hoheit und Würde wesentlich *verliert*, mag er auch als Empfänger so wunderbarer übernatürlicher Gaben *scheinbar* noch so hoch gestellt werden. Denn er ist hienach *um nichts weniger Mensch*, wenn auch jene Gaben ihm fehlen; es wird durch den Wegfall jener Vollkommenheit dem *Wesen* oder der *Idee* des Menschen absolut *kein* Eintrag gethan; und doch kann es offenbar nicht gleichgültig sein, ob man die sittliche Vollkommenheit *mit* zur Idee des Menschen rechne oder nicht.

Dem entsprechend gestaltet sich denn auch die Lehre vom

1) *Bellarmin.* de grat. primi hom. 2. ibid. 5. — Vgl. *Scholten*, Leer der Herv. Kerk I, pag. 316 ff. (4te Ausg.)

Verlust der ursprünglichen Vollkommenheit und vom *Status corruptionis*. Es wird zwar ausdrücklich versichert, dass der jetzige Zustand des Menschen im Vergleich mit dem ursprünglichen ein unvollkommener zu nennen sei, und dass der Fall Adams nicht nur ihm selbst, sondern dem ganzen Geschlecht Verderben gebracht habe. Aber im Grunde verlor ja der Mensch doch nur jenen Zügel, der ihm die Herrschaft der höheren Triebe und Kräfte über die niederen sicherte. Nun ist er allerdings dem Kampf und Streit dieser beiden ohne weitere Hülfe überlassen und sind seine Kräfte zur Vollbringung des Guten daher sehr geschwächt; aber auch nicht mehr als dieses [1]). Er bedarf in der That die göttlichen Gnade (welche die Kirche darreicht) um das Gute wirklich zu leisten; aber er kann selbst dazu beitragen, kraft der Willensfreiheit, die ihm nicht verloren ist, vielmehr wesentlich zu seinem Heile cooperirt.

Dieser Punkt ist der katholischen Lehre so wichtig, dass Canon 5 des Tridentinums die Leugnung des liber. arbitrium ausdrücklich mit dem Anathema belegt [2]). Die Erbsünde wird damit freilich nicht geleugnet; aber sie wird zu einem rein Negativen, zu einem blossen Mangel (carentia justit. orig.). Sie wird wohl beschrieben als habitualis aversio a Deo (bei Bellarmin, de amiss. grat. 5, 17. 19), aber dieser Habitus wird eben *nur* als natürlicher Mangel angesehen. Die concupiscentia aber, in welcher der Protestantismus die positive Macht der Erbsünde findet, gehört nach katholischer Lehre nicht dazu. Sie ist zwar nichts Gutes; sie ist das «materiale peccati»,

---

1) Concil. Trid. Sess. V. 1. 2. — Bellarm. de grat. primi hom. 1. — Amiss. grat. 3, 1. 6, 5.

2) „Si quis lib. hominis arbitrium post Adae peccatum amissum et extinctum dixerit .... anathema sit". Ueber die Erbsünde vgl. Conc. Trid. Sess. V, 3: „Hoc Adae peccatum, quod origine unum est et propagatione, non imitatione (gegen Pelagius) transfusum, omnibus inest unicuique proprium". *Bellarmin* de am. grat. 5, 17.: „(pecc. orig.) nobis communicatur per *generationem* (als natürlich *vererbt*), nimirum per *imputationem* (als rechtlich *zugerechnet*)" Hierin einfach Wiederholung der ältern Bestimmungen.

wie Duns Scotus sagte; sie gibt gleichsam den Stoff zur Sünde, und aus ihr wächst die actuelle Sünde hervor. Aber sie ist nicht selbst schon Sünde; sie ist etwas rein Natürliches, das als Consequenz der irdisch-sinnlichen Natur immer hervorgewachsen wäre, *auch ohne den Sündenfall* [1]). Denn sie wurde vor dem Fall nur durch das übernatürliche adjutorium divinum zurückgehalten. Da nun nach dem Fall diese ausserordentliche Hülfe wegfällt, so regiert jetzt die Erbsünde wirklich über alle Menschen und bedürfen alle der göttlichen Gnade neuerdings; doch erscheint damit immerhin die Erbsünde in weit milderem Licht als bei den Protestanten, und wird überhaupt der Gegensatz zwichen den beiden Zuständen vor und nach dem Fall nicht so schroff auseinandergespannt [2]).

Auch in diesem Stücke also finden wir durchgängig die Grundanschauung des *Semipelagianismus* wieder, wie sie namentlich durch die Schule der Scotisten als offizielle römisch-katholische Lehre durchgesetzt worden ist. Wie wenig von hier aus ein Verständniss der protestantischen Grundsätze von der absoluten *Unfreiheit* des Menschen und von der *Gnadenwahl* zu hoffen war, ist klar. Die katholische Kirche hat diese Lehren wirklich mit aller Bestimmtheit verworfen — auch dann wieder als sie ihr in ihrem eigenen Schoose durch den *Jansenismus* nahe gelegt wurden. Es ist ein characteristisches Zeugniss für den römischen Katholicismus, dass die Päpste durch alle Phasen dieser Bewegung hindurch — vom Auftreten des niederländischen Professors Bajus in Löwen an (1567) bis zu den Händeln über die sogen. Constitution Unigenitus (1713) — überall *wider* die Erneuerer augustinischer Grundgedanken Partei nahmen. Und doch drückten alle diese «Neuerer» sich nur höchst vorsichtig gegen das geltende System aus und waren namentlich niemals

1) Bellarmin, de grat. pr. homin. 5.

2) Conc. Trid. Sess. VI. can. 7., wo die Behauptung, dass alles was der Mensch *vor* der Rechtfertigung thue, auch Sünde sei, anathematisirt wird.

der Meinung, sich von der päpstlichen Autorität loszusagen. Aber mit Jansens «Augustinus sive doctrina Augustini de naturae humanae sanitate, aegritudine et medicina» schien eben doch der alte Kirchenvater neu gegen Pelagius aufzustehen; und die augustinischen Gedanken blieben in Port-Royal und im ganzen Clerus durch ein volles Jahrhundert lebendig. Die römische Kirche aber ruhte nicht, bis sie, gestützt auf königliches Machtwort, überall gesiegt hatte. Sie hat damit gezeigt, dass sie vielleicht im Stande sei, durch kluge Abschwächung das kirchliche Dogma dem Verstande genehm zu machen, dass ihr aber das tiefere religiöse Gefühl abgehe, das sich in jenen Dogmen verbarg und das in jeder reformatorischen Bewegung mit so merkwürdiger Uebereinstimmung durchbrach. Bei dieser Impotenz ist es in der römischen Kirche bis heute geblieben; ihr Verdienst ist daher nur das negative, die bösen Consequenzen geoffenbart zu haben, welche eine so oberflächliche Behandlung der tiefsten religiösen Fragen in der Praxis des religiösen und sittlichen Lebens haben musste. Der Ablasshandel des 16ten Jahrhunderts, der die Reformation hervortrieb, was dafür nur eines der sprechendsten Zeugnisse.

V. DIE REFORMATION.

Es gehört zu den bemerkenswerthesten Eigenthümlichkeiten der Reformationsbewegung, dass auf allen ihren Punkten die natürliche Unfähigkeit des Menschen zum Guten und der Verlust der Willensfreiheit im Gegensatz zum ursprünglichen Zustande mit kräftiger Energie behauptet worden ist. So hat *Luther* wider Erasmus »de servo arbitrio» geschrieben, *Zwingli* alles Thun und Leiden des Menschen von der göttlichen *provi-*

dentia, *Calvin* von dem *decretum absolutum* abhängig gemacht. Gehört also diese Lehre in erster Linie zu den protestantischen »Centraldogmen«, wie *Alex. Schweizer* sie genannt hat, so finden wir auch ihre dogmatischen Consequenzen nach vorwärts und rückwärts durch die ganze reformatorische Bewegung ausgebildet. Beide Kirchen also, die lutherische, wie die reformirte, haben nicht nur die *augustinischen Grundideen* von dem Verhältnisse Gottes und des Menschen, der Gnade und des freien Willens, neu emporgehoben; sondern sie haben zugleich auch den ganzen dogmatischen Apparat mitherübergenommen, den ihnen Augustin selbst und sein bedeutendster Anhänger aus der Scholastik, Thomas v. Aquino, dazu lieferte. Beide indes mit nicht unwesentlichen Differenzen von einander, welche durch tiefgehende national-psychologische Verschiedenheiten bedingt sind.

Man hat den Grundunterschied beider so bestimmt: die *lutherische* Kirche gehe vom *anthropologischen*, die *reformirte* vom *theologischen* Standpunkte aus — jene vom *Glauben*, diese von der *Gnade*; und im Ganzen und Grossen wird diese Unterscheidung als richtig gelten dürfen. Wo es sich aber eben um die verschiedene Auffassung *der anthropologischen Fragen selbst* handelt, werden wir in Ergänzung jenes allgemeinen Gesichtspunktes noch genauer sagen müssen: *Beide* Kirchen lehren die *unbedingte Abhängigkeit* des Menschen von Gott als *oberstes Prinzip* aller Religion; aber die *lutherische* Kirche nimmt dabei den Menschen mehr als *passives* und darum *rein empfangendes Subject*, dessen Heilsverlangen wesentlich nur *gefühlsmässiges* Verlangen nach *Versöhnung* und *ruhender Vereinigung mit Gott* ist; die *reformirte* Kirche dagegen nimmt ihn als ein in aller Abhängigkeit von Gott doch zugleich *actives*, durch den Heiligen Geist *sittlich thätiges Subject*, dessen Heilsverlangen wesentlich auch *willenskräftiges* Verlangen nach *objectiv-sittlicher Heiligung* zur Verherrlichung Gottes ist: *hier* also das *ethisch-praktische* Interesse vorwiegend, dort das *mystisch-beschauliche*.

So dürfte wohl die grundlegende Verschiedenheit in der religiösen Auffassung der beiden Kirchen am besten zu bezeichnen sein; aus ihr erklären sich uns denn die weitern Modificationen in der Lehre vom *Wesen* des Menschen, von seiner *Vollkommenheit*, seinem *Fall* und seiner *Verderbniss*.

1. DIE LUTHERISCHE KIRCHE.

Was zunächst die Bestimmung des Urzustandes anbetrifft, so geht die lutherische Kirche mit den Reformirten einig im bestimmten Gegensatz gegen die katholisch-scotistische Lehre, welche wir oben geschildert. Zwar das aeussere Gerippe des Dogma's blieb dasselbe. An der historischen Fassung der biblischen Sagen, an der Abstammung des Menschen von Einem Urpaare u. s. w. wurde nicht gezweifelt. In Uebereinstimmung mit der katholischen Kirche unterschied man zwei Grund-Zustände in der Geschichte des Menschengeschlechts, von denen der eine zeitlich dem andern vorhergeht und qualitativ über ihm steht. Aber während die römische Lehre (wie z. B. Quenstedt bemerkt) durch die Annahme einer Erschaffung in puris naturalibus diesen beiden Zuständen gleichsam noch einen dritten als »Status naturalis« vorangehen lässt, so erklärt die protestantische Dogmatik von einem solchen »Naturzustand« entschieden: »in tali statu homo nunquam fuit nec esse potuit« [1]). In der That Gott konnte den Menschen nicht blos als animal rationale, als vernunftbegabtes Naturwesen ohne alle und jede *sittliche* Qualification geschaffen haben; nur ein auch *sittlich* vollkommener, heiliger und gerechter Mensch kann dem göttlichen Schöpfungsgedanken und Schöpfungswillen wirklich entsprechen. Dies folgt schon aus der Gottesidee selbst, deren Ebenbild ja der Mensch darstellt; und zudem trägt der Mensch das Zeugniss dafür in sich sel-

1) S. bei *Hase*, Hutter. rediv. (5te Aufl.) S. 78. Anm. 2.

ber. Denn das Gewissen als immanentes Gesetz seines gottgeschaffenen Wesens hält ihm jede Abweichung von jenem sittlichen Ideal als eine Abweichung vom göttlichen Willen und als eine Unvollständigkeit in der Erfüllung seines eigenen gottgewollten Wesens vor und macht ihn dafür verantwortlich. Die protestantische Lehre hat daher mit Recht die sittlich-religiöse Qualification des Menschen nicht als etwas blos Hinzugekommenes, Nebensächliches, Accidentelles gelten lassen wollen, sondern mit vollem Grund ihre wesentliche Zugehörigkeit zur menschlichen Natur behauptet. Die lutherischen Symbole haben sich zwar darüber nicht überall mit der wünschbaren Schärfe ausgesprochen [1]); unzweideutig aber Luther selbst im Commentar zu Gen. 3 wo er sagt: »justitiam (originalem) *non fuisse* quoddam donum, quod *ab extra accederet*, separatum a natura hominis, sed fuisse *vere naturalem*, ut *natura* Adae esset, diligere Deum, credere Deo eumque timere.« Und auch die Apologie der Augsb. Confession beschreibt doch den Urzustand klar als denjenigen Zustand, wo der Mensch *aus eigenen Kräften* (also seiner Natur gemäss) Gott über alles liebte und seine Gebote erfüllte. — Die Natur des gottgeschaffenen Menschen wird demnach von der spätern Dogmatik beschrieben als Uebereinstimmung mit Gott; und zwar näher als »conformitas *intellectus* humani cum Dei scientia et sapientia; als conformitas *voluntatis* cum Dei sanctitate et libertate, und als conformitas *appetitus sensitivi* cum Dei puritate.« Dies alles constituirt das Wesen des Menschen als göttlichen Ebenbildes, zu dessen Voll-

---

1) Vgl. Apol. A. C. p. 53 ff. cf. 52, 9: bestimmter Conf. Saxon. 2 pag. 53 ff.: „in ipsa natura hominum *lux in mente* quia firmiter assentiri verbo Dei poterat, et conversio voluntatis ad Deum et obedientia cordis congruens cum judicio *legis Dei, quae menti insita erat.*“ Und Form. Concord. p. 640: (Pecc. orig.) est privatio *concreatae* in paradiso justitiae originalis sive imaginis Dei, ad quam homo initio in veritate, sanctitate atque justitia creatus fuerat. — Cf. *Scholten*, Leer d. herv. Kerk, I. pag. 306. f.

ständigkeit nichts gefehlt hat; die bei den Katholiken beliebte Unterscheidung zwischen imago und similitudo wird deshalb verworfen. —

Ueber diese sittlich-religiöse Wesensbestimmung hinaus rechnen dann freilich die Dogmatiker noch anderes zum göttlichen Ebenbild hinzu und wird auch die ursprüngliche Vollkommenheit noch auf andern Punkten gesucht; so in der *impassibilitas*, d. h. in der Unberührtheit von allen Leiden, in der *immortalitas* d. h. der (potentiellen) Unsterblichkeit, in dem *dominium externum*, d. h. der Herrschaft über die Natur. Doch ist leicht ersichtlich, dass dies Alles Vorzüge des Menschen sind, welche nur sein aeusseres Wesen und Schicksal, nicht sein inneres Wesen und sein Verhältniss zu *Gott* berühren; sie werden daher auch nur in secundärer Linie aufgeführt als »imago Dei accidentalis« oder »conformitas cum Deo secundaria«; und sie kommen auch für die Consequenzen der Lehre nicht weiter in Betracht [1]).

Dagegen erhellt die Wichtigkeit jener erstern Bestimmungen erst völlig bei dem folgenden Lehrstücke vom *Fall* und vom *Verderben*; indem nämlich der dort behauptete *Verlust* jener ursprünglichen Vorzüge um so grösser und empfindlicher erscheint, je ausdrücklicher sie vorher als dem Menschen wesentliche und anerschaffene dargestellt worden waren.

Der Fall selbst wird im Anschluss an die überlieferte Lehrweise nach Gen. 3. in historischer Fassung beschrieben. Er geschah theils durch aeussere Verführung von Seiten der Schlange, respective des Teufels, theils durch das innere Gelüsten, welches der Versuchung entgegenkam und ihr die Hand bog. Die *Möglichkeit* des Falls glaubte man trotz der anerschaffenen Heiligkeit begründet durch die überlistende Versuchung einerseits, die Freiheit andrerseits: die Freiheit sollte die Versuchung

1) *Hase*, a. a. O. § 80.

überwinden, ist ihr aber infolge des innern Gelustens unterlegen. Sachlich bestand übrigens der Fall im *Ungehorsam wider Gottes Gebot*, welcher zugleich Verletzung der *Liebe* Gottes ist und zur Feindschaft wider Gott ansteigt [1]).

Die *Folgen* des Falls sind nun der völlige Verlust des göttlichen Ebenbildes, eben damit aber auch eine völlige Veränderung der menschlichen Natur. Denn es handelt sich hier nun nicht blos um den Verlust gewisser übernatürlicher Beigaben, sondern *wesentlicher*, *inhaerirender* Eigenschaften, durch deren Wegfall nothwendig die ganze Natur des Menschen eine andere Richtung erhält. Es ist also allerdings eine *negative* Seite in den Folgen des Falls anzuerkennen; die carentia justitiae originalis wird wie in der römischen Dogmatik gelehrt; aber dazu tritt die *positive* Veränderung des ganzen menschlichen Wesens, welche sich in der Herrschaft der concupiscentia kund gibt. Und gegen jedes Misverständniss wird ausdrücklich bemerkt, dass eben diese concupiscentia selbst nicht blos wie in der katholischen Lehre etwas Natürliches und als solches an sich Unsündliches sei; sondern die prava concupiscentia selbst *ist* Sünde, ja sie ist gerade die *eine*, *rechte Ursünde*, aus welcher alle einzelnen Sünden erst hervorgehen, sie ist der Heerd und Quell aller Thatsünde, *fomes* peccati, peccatum *originale* [2]). Während also die katholische Lehre, umgekehrt wie bei der ursprünglichen Gerechtigkeit, gerade die concupiscentias als »concreatas naturae conditiones et proprietates quasdam essentiales« erklärt, als natürliche, anerschaffene, vom Menschen unzertrennliche Qualitäten, so will die protestantische Lehre, wie sie die justitia originalis zum eigentlichen *Wesen* des Menschen gerechnet hatte, umgekehrt die concupiscentia von seinem Begriffe *fernhalten*; diese ist

---

1) *Hase*, a. a. O. §§ 82, 83.

2) Vgl. A. Conf. p. 10: „Docent quod hic morbus seu vitium originis *vere* sit peccatum." Dazu die Apologie p. 51. 57 und die Form. Concord p. 575. (ed. Hase.) Dagegen *Bellarmin*, de amiss. grat. V. 5. 7.

nach ihr *Sünde*, d. h. Abirrung, Verfehlung vom richtigen Wege, Verderbniss des gottgewollten Idealbildes der menschlichen Natur, Zerstörung dessen, was eigentlich naturgemäss sein *soll* und dem Begriffe des Menschen allein entspricht. Die protestantische Lehre vindicirt also mit aller Energie das *Gute* der menschlichen Natur und protestirt wider das *Böse* als ihr nicht von Rechtswegen zukommend; die katholische lässt sich das Böse als etwas Natürliches gefallen und weiss dagegen das Gute nicht eigentlich mit der *Natur* des Menschen zu verbinden. Der sittliche Idealismus des Protestantismus wahrt kräftig die Hoheit und sittliche Würde des Menschen, der Katholicismus gibt sie mehr oder weniger Preis.

Freilich — betrachtet man nun das protestantische Dogma, soweit es von der thatsächlichen Wirklichkeit handelt und den empirischen Menschen allein in's Auge fasst, so ist der Eindruck, den man von der Anschauung zumal des lutherischen Protestantismus über das Wesen des Menschen bekommt, leicht gerade der entgegengesetzte.

Der energische Protest wider alles Böse, das verschärfte Sündenbewusstsein, wie es gerade in Luthers Person und Leben so überwältigend zur Erscheinung kommt, führte dazu, in der Dogmatik die *Grösse der Sünde* und die *menschliche Ohnmacht* ihr gegenüber in den grellsten Farben zu malen. Man wird diese Sprache heute nicht mehr verstehen; doch thut man der Kirchenlehre Unrecht, wenn man, wie es gewöhnlich geschieht, eben nur *diese* Seite des Dogmas betrachtet und jene erstere nicht als die nothwendige Ergänzung desselben dazu nimmt; was man *hier* vermisst, würde man dort im reichsten Masze finden — die Anerkennung des Idealen in der menschlichen Natur. —

Es ist bekannt, wie die lutherischen Symbole schon, vor Allem die Formula Concordiae, in der Schilderung der *totalen Verdorbenheit* des Menschen nicht *weit* genug gehen können. Von einem liberum arbitrium zum Guten ist vorerst keine Rede

mehr; es bleibt nur noch der Wille zum Bösen. Wille und Verstand sind völlig unfähig, wenn auch nicht »in rebus civilibus et externis« so doch »in rebus spiritualibus«, in dem was zum Heil gehört. Für die Wirkung des Heils ist dem Menschen nach dem Fall auch nicht ein Funken zureichender Kraft der Erkentniss oder des Willens geblieben: er ist zu vergleichen der Salzsäule, in welche Lots Weib verwandelt wurde; er ist wie ein Klotz oder Stein, ja noch schlimmer als diese, indem diese der göttlichen Wirksamkeit keinen oder doch nur einen passiven Widerstand entgegensetzen, der Mensch aber active Feindschaft. — Es bleibt also im Grunde vollständig nichts mehr an dem Menschen übrig als *religiöse Unfähigkeit*, ja *positive Sünde*; und man begreift nur nicht, wie hier die Erlösung noch irgend wie einen Anknüpfungspunkt findet [1]). Dies hatte schon *Melanchthon* und nach ihm die ganze sogenannte *synergistische* Schule empfunden; er hatte daher mit einer Milderung der dogmatischen Härten die Erlösungsfähigkeit des Menschen zu retten gesucht und eine *Mitwirkung* (cooperatio) des menschlichen Willens mit der göttlichen Gnade behauptet. Allein die lutherische Kirche fühlte zu sehr die Verwandtschaft dieses Satzes mit den Lehren der Päpstlichen, als dass die Concordienformel sich nicht mit aller Entschiedenheit dagegen gewendet hätte. Dennoch schreckte das orthodoxe Lutherthum vor dem letzten Schritt zurück, welchen *Flacius* gewagt hat, indem er auf Grund der orthodoxen Prämissen ihre vollen Consequenzen zog [2]). Er behauptete geradezu, *die Sünde sei nun die Substanz des Menschen* geworden, wie vorher die justitia originalis seine Substanz gewesen sei. Und die logische Fol-

1) A. C. p. 15 Eorm. Conc. p. 640, 656, 661, 662. — Gegen den Synergismus Melanchthons, p. 667.

2) Dies insbesondre in einer durch die synergistischen Streitigkeiten veranlassten Abhandlung „Tractatus de pecc. orig.", welche er seiner „Clavis S. Scripturae" eingefügt hatte, dann in einer Reihe von Streitschriften — c. 200! — etwa 10 Jahre hindurch. — Die Form. Conc. wider ihn, p. 576 ff 645 ff.

gerichtigkeit seiner Behauptung konnte ihm wohl kaum streitig gemacht werden; die Concordienformel müht sich auch schwer genug um diese Klippe herumzusegeln und weiss sich schliesslich nur mit einem *Bilde* zu helfen (vom *Aussatz*, der dem Körper wesentlich anhaftet und doch mit der Substanz desselben nicht identisch ist), ohne die Schwierigkeit prinzipiell zu lösen.

Im Grunde kam eben die orthodoxe Lehre mit *Flacius* zu demselben Resultate; nur schied Flacius, wie *Baur* (Dogmengesch. III p. 130) fein bemerkt hat, noch zwischen dem *Subject* des Menschen, welches dasselbe bleibt, und seiner *Substanz*, welche wechselt; während die Gegner glaubten, mit der Veränderung der Substanz müsste auch das Subject ein anderes geworden sein. Sie wollten daher nicht eine förmliche *Vertauschung* der Substanz (d. h. der Natur) des Menschen zugeben; sondern nur eine *totale Verschlechterung*, während sie im Grunde noch dieselbe bliebe; wie dies freilich zu denken sei, darüber finden wir keine Auskunft.

Noch schwieriger wird aber die Sache, wenn wir nach der Art und Weise fragen, nach welcher das *Eintreten* dieses Zustandes vorgestellt wird. Es blieb ja nämlich auch hier, wie auf so manchem Punkte der protestantischen Dogmatik, bei verändertem religiösen Gehalt doch die aeussere *Form* des Dogmas bestehen, wie sie von der bisherigen Kirche geliefert wurde. Wie also in der Erlösungslehre die Anselmsche Satisfactionstheorie mit herüber genommen wurde, so hier die Augustin'sche *Imputations-* und *Vererbungslehre.*

Die Kirchenlehre sagt also hier in völliger Uebereinstimmung mit der Ueberlieferung folgendes:

Adam hat zuerst gesündigt; und durch diese Sünde Adams ist die menschliche Natur so verändert worden, dass die Sünde ihr zur natürlichen Aeusserung, ja zur *Nothwendigkeit*, das Gute zur *Unmöglichkeit* geworden ist. Durch die Abstammung des

ganzen Geschlechts von Adam hat sich diese natürliche Schwäche auf das ganze Geschlecht vererbt und leiden alle unter derselben Verderben und Tod bringenden Krankheit. Allein noch mehr als das: in Adam haben die Nachkommen alle schon *selbst* auch *gesündigt*; sie tragen daher auch seine *Schuld* und *Verantwortung* mit und werden nicht blos mit ererbter natürlicher Schwäche und Krankheit sondern auch mit *zugerechneter Schuld* und *Verdammniss* geboren [1]). Von der Zurechnung dieser Schuld befreit dann die *Taufe*, nicht aber von der natürlichen sündlichen Schwäche, welche bleibt bis an's Ende des irdischen Lebens; ohne Taufe aber, d. h. ohne kirchlich vermittelte Zueignung der göttlichen Gnade ist der Mensch ewiglich verloren.

Dies ist das Dogma über den »Status corruptionis», wie es der lutherische Protestantismus in seiner ganzen Schroffheit ausgebildet hat: der Mensch ist *sündig* und für seine Sünde *schuldig*, bevor er nur irgend etwas gethan; er *muss* sündigen — und doch ist die Sünde seine *Schuld*, für welche er *gestraft* wird. Aus dieser dogmatischen Sackgasse konnte wieder nur ein anderes für sich selbst ebenso widerspruchvolles Dogma retten — die *Praedestinationslehre*. Ist der Mensch an sich selbst so sehr in der Sünde verstrickt, dass er zum Guten völlig unfähig ist, so liegt die einzige Rettung in einer ohne sein Zuthun übernatürlich an ihm sich vollziehenden *Gottesthat* — in der absoluten *Gnadenwahl*. Merkwürdigerweise hat aber die lutherische Kirche, nachdem doch Luther selbst anfänglich mit aller Energie auch *diese* Lehre verkündet hatte, später durch Melanchthons Bedenken veranlasst, sie fast gänzlich von sich gewiesen. Denn die Fassung, in welcher sie in der lutherischen Dogmatik *allein* Eingang gefunden hat — die Gnadenwahl erfolge *ex praevisa fide* — ist im Grunde einer förmlichen Aufhebung dieser Lehre völllig gleichzusetzen; gerade dasjenige

1) Doch findet sich das *Wort* imputatio, welches Augustin gebraucht hatte, in der lutherischen Concordie nicht. — Uebrigens vgl. *Hase*, Hutt. red. § 83. 84.

worauf in diesem Dogma Alles ankommt, wird ja damit aufgehoben: die *Unbedingtheit* des göttlichen Heilswillens über aller und jeder menschlichen Leistung, auch derjenigen des Glaubens.

Mit grossartiger Consequenz hat dagegen die *reformirte* Kirche diese Lehre ausgebildet und so das System richtig abgerundet. Die Höhe des *theologischen* Gesichtspunktes aber, die gerade hierin sich kundgibt, sowie das lebhaftere *ethische* Interesse in der Betrachtung des Menschen und der Sünde bewirkten, dass es überhaupt an der Hand der reformirten Kirchenlehre leichter wird, zu einer neuen freien Fassung des dogmatischen Wahrheitsgehaltes des Dogmas überzugehen.

2. DIE REFORMIRTE KIRCHE.

Die reformirte Kirche ist im Allgemeinen mit den Positionen der Schwesterkirche einig. Beide stehen insofern ja auf demselben Standpunkt, als sie die Nothwendigkeit der Erlösung und ihre Möglichkeit allein durch Gott (nicht durch Menschen und nicht durch die Kirche) im Gegensatz gegen den katholischen Pelagianismus grundsätzlich hervorkehren und dies dogmatisch durch die Lehre vom Sündenzustand der Menschheit begründen.

Doch ist schon *das* eigenthümlich, dass diese Lehre im reformirten System nicht so unmittelbar in den Vordergrund gestellt wird [1]), wie in den lutherischen Bekenntnissschriften, welche den Locus »de peccato originali« fast durchgängig als ihren Ausgangspunkt an die Spitze stellen. Von der H. Schrift als Erkenntnissquelle des Glaubens, dann von Gott, seiner Schö-

1) Eine Ausnahme von dieser Regel macht allerdings der Heidelberger Katechismus, welcher bekanntlich von den subjectiv-anthropologischen Fragen ausgeht, die nachher im Symb. Apost. doch zu kurz kommen. Aber ist diese Ausnahme nicht vielleicht einem richtigen Tacte zuzuschreiben, der die *katechetische* Behandlung der Glaubenslehre von der dogmatisch-deductiven wohl zu unterscheiden wusste? Und ist es nicht doch auch characteristisch für die reformirte Anschauung, dass der Katechismus „von des Menschen *Elend*" redet statt von seiner Schuld?

pfung, seinem Rathschluss über die ganze Kreatur wird bei den Reformirten zuerst geredet; und erst von da aus auch der Mensch nach seiner ursprünglichen Bestimmung und seinem gegenwärtigen Zustande betrachtet.

Und von diesem höhern, weitsichtigern Standpunkte aus, gewinnt denn diese Lehre auch materiell ein etwas anderes Ansehen [1]).

Was zunächst den Status integritatis betrifft, so schildern zwar auch die Reformirten den Menschen als ursprünglich recht und gut geschaffen, »in der Gerechtigkeit und Heiligkeit der Wahrheit« (so Conf. Helv. II. 8 nach dem Wortlaut von Ephes. 4, 24). Allein es zeigt sich von vornherein das Interesse, auch diesen vollkommenen Urstand nicht abgesondert für sich zu betrachten, sondern ihn einmal so darzustellen, dass sich zu dem folgenden Fall ein vermittelter Uebergang ergäbe, andrerseits ihn wie die ganze Menschheitsgeschichte von vornherein unter Gottes Plan und Leitung zu stellen. Verräth sich in ersterer Beziehung ein gewisser *verständig-rationalistischer* Zug, wie er in der reformirten Denkweise in der That öfters zu Tag tritt, so zeigt der zweite Gesichtspunkt den entschieden *religiösen* Grundgedanken, welcher dennoch auch hier der dogmatischen Haeresie zu Grunde lag.

Jenes erstere Interesse hatte zur Folge, dass die reformirten Dogmatiker, um eine Brücke zu finden zwischen dem Status integritatis und dem Fall, in irgendwelcher Weise Unterscheidungen zu machen suchten zwischen demjenigen, was der Mensch im Urzustande wirklich schon *voll* und *ganz* besessen, und demjenigen, was obgleich mit zu seinem Wesen gehörend, doch

---

1) Die lutherischen Symbole: Conf. Aug. Cap. II. (Cap. I handelt auch hier de Deo); die Apologie cap. 1. Form. Conc. c. I. de peccato orig. — Dagegen z. B. *Zwingli's* Fidei Ratio erst cap. IV. de pecc. orig. handelt; Conf. Helv. II. Cap. VIII und IX. — Ferner zu vergl.: Canon. Dordr. 3, 1. Conf. Belg. art 14. Conf. Scot. art. 2. —

nicht vollständig in ihm realisirt war, wenigstens nur soweit, dass es eben wieder verloren gehen konnte. In dieser Unterscheidung gingen Einzelne (wie Petrus Martyr, Hyperius, Scharpius, Wolleb und Calvin selbst an einer Stelle Instit. II, 2, 12) so weit, dass sie sich in der That wieder der katholischen Unterscheidung von *natürlichen* und *übernatürlichen* Gaben näherten; Calvin nennt z. B. jene dona »adventitia«, als solche die dem Menschen „praeter naturam" eigen seien. (Vgl. *Scholten* a. a. O. I, pag. 309 f.). War ja in der That auch diese scholastische Lehre aus demselben Verstandesinteresse hervorgegangen. Allein wenn auch die Ausdrücke einzelner Reformirten dahin verstanden werden konnten, so haben doch theils sie selbst, theils andere ihrer Genossen entschieden gegen eine Identification ihrer Lehre mit der päpstlichen protestirt. Es was nicht die Meinung, dass die rechte Gotteserkenntniss und Gottesgemeinschaft als ein übernatürliches Gnadengeschenk nicht eigentlich zum *Wesen* des Menschen gehöre; aber man unterschied wenigstens *logisch* zwischen dem formalen *göttlichen Ebenbild*, welches auch *nach* dem Falle *bleibt*, und nur getrübt wird, und zwischen der materiellen *justitia originalis*, als dem ethischen *Habitus*, welcher dem ersten Menschen zwar anerschaffen und mit der menschlichen Natur selbst ihm mitgetheilt war, welcher aber auch wieder verloren gehen konnte. (So z. B. Alsted). Oder man unterschied *realiter* zwischen dem, was der Mensch durch Gottes Schöpfung schon *war* und demjenigen, was er kraft dieser Schöpfung erst *werden* und *bewähren* sollte: so wenn der Heidelberger Katechismus (Frage 6) bestimmt, Gott habe den Menschen gut und nach seinem Ebenbild erschaffen, »*auf dass* er Gott seinen Schöpfer recht erkennete und von Herzen liebte und in ewiger Seligkeit mit ihm lebte, ihn zu loben und zu preisen" — ein Gedanke, der vielleicht der modernen Unterscheidung von Potenz und Actualität nahe kommen möchte.

Dass die reformirte Dogmatik so zwischen dem ursprünglich schon Realisirten und dem erst als sittliches Ziel Gesteckten unterscheiden möchte, das ergibt sich weiter aus der bei mehreren reformirten Dogmatikern, ja schon bei Calvin sich findenden Lehre von der *gratia specialis*, welche der Mensch bedurfte um sich in jenem Habitus zu befestigen und die vollkommene Kraft und Tugend in der perseverantia zu erlangen. Diese Spezial-Unterstüztung des Geistes zog Gott einmal zurück — warum wissen wir nicht — und die Folge davon war, dass der Mensch jene perseverantia nicht erlangte und darum in der Versuchung fiel. Erst durch die perseverantia aber wäre jene ursprüngliche Gerechtigkeit und Heiligkeit, welche zum *Wesen* des Menschen gehört, aus ihrem nur noch potentiellen Dasein zur vollen Actualität übergegangen und dadurch zum wirklichen bleibenden Eigenthum des Menschen geworden; mit dem Fall aber hat dieser statt das Ziel zu erreichen, von Gottes Gnade verlassen sich nur immer weiter davon verirrt, so dass es ihm jetzt völlig verloren ist [1]).

Dies ist der Eine Punkt, in welchem die reformirte Dogmatik ihre eigenen Wege gegangen ist. Und es verdient diese Eigenthümlichkeit, wie schon oben gesagt, namentlich auch deshalb Beachtung, weil damit offenbar der *ganze Urstand des Menschen* und so auch der *Sündenfall* von vornherein unter Gottes Rath und Leitung gestellt ist. Denn warum zog doch Gott seine Hülfe zurück, bevor der Mensch sich zur vollen sicheren Beständigkeit im Guten durchgearbeitet hatte? Er muss also

---

1) *Calvin*, Instit. I. 15, 8. Heidegger, Med. theol. I, 206: Gott ist (nach Augustin) causa *de*ficiens, nicht *ef*ficiens der Sünde. Vgl. *Biedermann*, christl. Dogm. p. 410. *Schweizer*, reform. Glaubenslehre I. f. 398 ff. — Uebrigens geht von derselben Voraussetzung auch noch die Conf. August. aus, wenn sie Art. 19 die Sünde erklärt aus der „voluntas malorum, qua *non adjuvante Deo* avertit se a Deo" oder deutsch „welcher alsbald, *so Gott die Hand abgethan*, sich von Gott zum Argen gewandt hat" .... Vgl. *Iul. Müller*, Lehre von der Sünde I. pag. 303. *Schleiermacher* christl. Glaube I. 454.

doch den Sündenfall selbst irgendwie gewollt haben; und der *Supralapsarismus* erscheint hienach in der That als allein consequent-reformirte Lehre, wenn auch die Dordrechter-Synode im arminianischen Streite mit Vorsicht infralapsarisch entschieden hat. Hatte ja schon *Zwingli* geschrieben: „Creavit (Deus) hominem lapsurum" und *Calvin*: „Cadit homo *Dei providentia sic ordinante*", wenn er auch gleich hinzufügt: „sed suo vitio cadit" [1]). Der Grund davon liegt in der ganzen religiösen Denkweise: der Reformirte kann sich den Menschen auch *vor* dem Falle nicht anders denken als in der Abhängigkeit von Gott. So sagt z. B. *Wendelin* [2]) ausdrücklich, dass der erste Mensch absolut der Gnade Gottes bedurfte; denn „homo in omni opere dependet a gratia Dei"; und so ist ja auch dem Wiedergebornen das göttliche donum perseverantiae zum einem wirklich Gott entsprechenden Leben nöthig. Für einen bereits *wirklich* und *thatsächlich* vollkommen Gerechten, wie ihn die lutherische Kirche in Adam vor dem Falle behauptet, scheint aber die göttliche Gnade entbehrlich; nicht so für Einen, dem zu dieser gottgleichen Vollendung noch etwas *fehlt*. — Die Folge davon ist nun, dass überhaupt keine so schroffe Unterscheidung der beiden Zustände vor und nach dem Falle gemacht wird; die Natur Adams wird, weil in dieselbe Abhängigkeit von Gott gesetzt, dem Zustand der historischen Menschheit näher gerückt; und doch wird dabei das Wesen des Menschen (im Gegensatz gegen den Katholicismus) nicht minder ideal gefasst als bei den Lutheranern. In eigenthümlicher Weise gibt diesen Grundideen die sogenannte *Föderaltheologie* dogmatischen Ausdruck, welche

---

1) Die Dordrechter Canones Cap. I. Cap. III, 1. — Vgl. *Zwingli*, Fidei ratio II: „Hinc est ut quamvis sciens ac prudens hominem principio formaret, *qui lapsurus erat*, aeque tamen constitueret filium suum humana natura amicire qui, lapsum repararet." *Calvin* Instit. III, 23, 8. „Lapsus est enim homo, *quia Dominus ita expedire censuerat; cur* censuerit, nos latet etc."

2) S. bei *Alex. Schweizer*, ref. Glaubensl. I p. 401.

bei den Reformirten besonders durch *Coccejus* ausgebildet, doch auch vor und nach ihm üblich gewesen ist. Nach ihr ist nämlich der Mensch von vornherein allerdings auf das *foedus operum* verwiesen, welches ihm durch Ausübung guter Werke die Seligkeit als Lohn verheisst; allein dieser Werkebund ist eben doch nicht das eigentlich von Gott gewollte Ziel, sondern er dient nur zur negativen Vorbereitung auf den *Gnadenbund* (Foedus gratiae), der mit dem Falle schon beginnt und durch Gesetz und Evangelium sich verwirklicht.

Dieselbe hier characterisirte Grundanschauung macht sich nun natürlich auch bei der Reversseite des Dogmas bemerkbar und tritt daher auch da eine bestimmte Differenz mit der lutherischen Kirche zu Tage.

Hat nämlich der Mensch nach reformirter Lehre einerseits nicht so viel *verloren* wie nach den Lutheranern (weil er, zum Theil wenigstens, noch nicht Vollbesitzer desselben geworden war), so ist ihm andrerseits auch mehr *geblieben*. Die reformirte Orthodoxie hat sich bei aller Anerkennung der tiefen Sündhaftigkeit der Menschen und des Verderbens der Erbsünde nie so weit zur völligen Verketzerung der Menschennatur hinreissen lassen, wie dies etwa die lutherische Concordienformel that. Ist es doch, als wäre es im bewussten Gegensatz gegen die Ausdrücke dieser letzteren geschrieben, wenn die IIte Helvet. Confession (cap. 9) sagt: „*non* sublatus est quidem homini intellectus, *non* erepta ei voluntas et *prorsus in lapidem et truncum est commutatus*; ceterum illa ita sunt *immutata* et *imminuta* in homine ut non possint amplius quod potuerant ante lapsum.“ Und ebenso redet schon die erste helvet. Confession (§ 8) von dem „göttlich fünkli“, das im Menschen übrig geblieben ist, freilich durch seine eigene Vernunft und Kraft nicht mag gepflanzt und fürgebracht werden [1]. Auch *Calvin* behauptet nicht

1) Die Concordienformel (p. 656) will bekanntlich *ne scintillulam quidem* dem

minder, dass der menschliche Geist, wie sehr auch hinter seiner ursprünglichen Vortrefflichkeit zurückstehend, doch stets noch mit ausgezeichneten und wahrhaft göttlichen Gaben bekleidet und geschmückt sei; ja er sagt ausdrücklich: „Imago Dei est integra humanae naturae praestantia. Vitiata remansit in nobis. Refulsit in Adam ante defectionem.“ (Instit. II, 2, 15. I, 15, 4. vgl. *Scholten*, Leer der herv. Kerk I pag. 337). Es war dieses Festhalten des Guten, das im Menschen noch ist und das ihn zur Erlösung wenigstens *fähig* macht, schon eine Consequenz jenes vorhin Erörterten; „die Betonung des Unterschiedes zwischen dem Amissibeln und Inamissibeln im Ebenbild Gottes bewahrte von vornherein vor aller flacianischen Uebertreibung.“ (*Biedermann*, christl. Dogmatik p. 416.) Dann aber war es überhaupt eine Folge der rationellern und praktischeren Lehrweise der Reformirten, welche auch die empirische Wirklichkeit dadurch begreift, dass sie sie zugleich in Gottes ewigem Rathschluss anschaut. Es ergibt sich daraus denn aber überhaupt eine rationellere Ansicht von der *Erbsünde*, wie sie die reformirte Kirche und in ihr namentlich Zwingli vertreten hat.

Zwingli wollte bekanntlich die Erbsünde nicht eigentlich *Sünde* genannt wissen; er nannte sie einen „Presten“, eine Seuche, Krankheit, Schwäche u. s. w. — er wollte einen *Zustand* nicht gleich beurtheilen wie eine bewusste *That*. Dabei war seine Absicht nicht, den natürlichen Zustand des Menschen an sich *besser* zu machen und unschuldiger und die Grösse der Sünde im Sinne der katholischen Kirche zu verkleinern; er

---

Menscben belassen. Dagegen vgl. z. B. auch Canon. Dordr. C. III art. 6 und art. 16. (Es bleibt auch im gefallenen Menschen ein gewisses natürliches Licht (lumen naturae), durch welches er auch eine *natürliche Gotteserkenntniss* gewinnt. Der Mensch hört auch nach dem Falle nicht auf, Mensch zu sein). — Der Theologia *revelata* wird in der reform. Dogmatik überhaupt immer eine *theologia naturalis* vorausgeschickt. *S. Schweizer*, reform. Glaubenslehre, I. pag. XIV. § 25. 26.

wollte nicht den gegenwärtigen Zustand durch blosse Abschwächung dem ursprünglichen näher setzen; aber er wollte mit Recht die wesentliche Gleichartigheit unserer gegenwärtigen Sünde mit der Sünde Adams festhalten und darum dasjenige, was *unsere* Sünde von der ersten Sünde unterscheidet, nicht auch selbst Sünde genannt wissen [1]).

Zwingli ist freilich mit dieser entschiedenen Verwerfung der Erbsünde als *Sünde* auch in der reformirten Kirche etwas vereinzelt geblieben; denn Calvin und die spätern Dogmatiker haben sich doch näher an die gewöhnliche Kirchenlehre gehalten. Und *Josué de la Place* (1640), einer jener freidenkenden Theologen von Saumur, der die orthodoxe *unmittelbare* Zurechnung der adamitischen Sünde durch eine blos *mittelbare* ersetzen wollte, wurde durch die helvetische *Formula Consensus* (1686) entschieden zurückgewiesen. Dennoch zeigen verschiedene Spuren, dass die reformirte Kirche im Grunde doch durchgängig einer freieren Anschauung in diesem Punkte gehuldigt hat. Erstens pflegen die reformirten Dogmatiker den Zustand nach dem Falle lieber status *miseriae* zu nennen als status *corruptionis*, ihn also mehr unter dem Gesichtspunkt des natürlichen *Elends*, des Gottverlassenseins, zu betrachten, als unter demjenigen der verschuldeten Verderbniss. (Vgl. den Heidelberger im I. Theil: «Von des Menschen Elend»). Ferner stehen Zwingli's Aussprüche über die Seligkeit frommer Heiden doch nicht ganz vereinzelt da; die ungetauft verstorbenen Kinder werden von den Meisten mit mildem Urtheil bedacht; und was besonders beweisend ist, von einer *Nothtaufe*, um die Seele des Kindes von der Schuld der Erbsünde zu retten, oder gar vom *Exorcismus* ist in der

1) Fidei Ratio § 4: Velimus igitur, nolimus, admittere cogimur, *peccatum originale*, ut est in filiis Adae, *non proprie peccatum esse*; non enim est facinus contra legem. Morbus igitur proprie est et conditio. Morbus, quia *sicut ille* ex amore sui lapsus est, *ita et nos labimur*; conditio, quia *sicut ille* servus est factus et morti obnoxius, *sic et nos* servi et filii irae nascimur et morte obnoxii. Vgl. auch seine eigene Schrift: de peccato originali, Opp. Tom. II. pag. 115 ff.

reformirten Kirche niemals die Rede gewesen [1]). Denn die Grundanschauung war hier stets die, dass, *weil von Gottes Gnade allein das Heil komme*, auch die Art und Weise seiner *Vermittlung* ihm allein anheimzustellen sei, der also denn wohl auch Heiden und Ungetaufte selig machen könne, wenn es so sein Wille sei.

Mochten also bisweilen reformirte Theologen im Streite mit den Gegnern auch weitergehende Ansichten gut heissen, die kirchliche Praxis ist ihnen nicht nachgefolgt. Für alle dogmatisch-theoretischen Festsetzungen aber über Mensch und Sünde lag der Schwerpunkt in dem eben angedeuteten Grundgedanken der Praedestinationslehre, welche wohl mit Recht als Characteristicum für die reformirte Kirche angesehen wird. Freilich da die Praedestination nach der logischen Consequenz *doppelseitig*, d. h. auch als *Verwerfungslehre* ausgebildet und ihr Resultat ohnehin stets als ein finales, ewig endgültiges betrachtet wurde, so musste Gottes Rathschluss nach dieser Lehre wirklich als ein *decretum horribile* erscheinen, wie Calvin selbst es genannt hat und die Gegner schon in der Reformationszeit einwendeten. Aber bei aller dogmatischen Härte gab sie doch dem Grundgedanken Ausdruck, dass das Heil dem Menschen nach Gottes Ordnung von Ewigkeit bestimmt sei und dass diese Heilsbestimmung auch durch Adams Fall und *alle* menschliche Sünde und Verirrung nicht umgestossen werden könne. Und ist dies ein *theoretisches* Verdienst, das der dogmatischen Arbeit der reformirten Kirche nicht bestritten werden kann, so hat sich jene religiöse Idee auch *praktisch* in der bewundernswerthen Energie und Thatkraft bewährt, welche die Reformirten in den harten

---

1) Status miseriae s. b. Alex. Schweizer, christl. Glaubenslehre I. pag. 376. Anmerk. 2. (2te Aufl.). Die seligen Heiden selbst in öffentlicher Bekenntnissschrift: Conf. Helv. II. cap. XVII. (b. Niemeyer, pag. 503.): „Scimus enim, Deum aliquot habuisse amicos in mundo extra Israelis rempublicam.“ Vgl. *Calvin*, Instit. III, 14, 2. — Ueber die Taufe s. *Schweizer*, ref. Glaubenslehre II. pag. 71. 612 f.; und bei *Münscher - v. Cölln*, Lehrb. der Dogmengesch. II, 2. § 53—56.

Glaubenskämpfen entwickelten, die ihnen ganz besonders beschieden waren. Andrerseits leistete *Milton's* »verlorenes Paradies« den Beweis, dass auch auf dem Boden des strengsten puritanischen Calvinismus doch die religiöse Poesie heimisch zu werden und reiche Blüthen zu treiben vermochte. Müssen die gewaltigen Bilder einer himmelstürmenden Phantasie, mit welchen der blinde Dichter uns den Kampf nnd Fall Satans und seiner Engel malt, noch heute den Aesthetiker zur Bewunderung hinreissen, so findet der *religiöse* Betrachter sich stets auf's Neue erbaut durch die grossartigen Perspectiven über die ganze Menschheitsgeschichte, welche uns der Dichter von Anfang an in Gottes Rath und Wissen eröffnet und welche den Satz bestätigen, dass das Evangelium so alt als die Welt sei. Und je mehr die poetische Wahrheit nöthigte, das erste Menschenpaar statt in dogmatischen Uebertreibungen vielmehr in reiner, ächter Menschlichkeit zu schildern, desto leichter sehen wir im ersten Adam schon den zweiten vorgebildet und erblicken das wiedergewonnene Paradies schon im verlornen. Dass der Dichter eben diese Parallele zu ziehen uns unwillkürlich zwingt, das ist ein Verdienst, das der scholastisch-dogmatischen Betrachtung in der That niemals so gelingen konnte [1]).

3. Die socinianer und Arminianer.

Als die für die Dogmatik wichtigsten kirchlichen Seitenbildungen, welche neben den beiden protestantischen Hauptkirchen im

---

1) Seine zum Theil sehr freien und eigenthümlichen dogmatischen Ansichten hat Milton übrigens, wie bekannt, auch in besondern *theologischen* Schriften niedergelegt, besonders in dem Hauptwerke: doctrina christiana: — Wir führen als unser Lehrstück betreffend nur an seine originelle Anschauung von der geringeren Natur des Weibes (wie etwa Paulus I. Cor. 11, 7), welche ihm selbst die Polygamie beiläufig zu rechtfertigen erlaubt, und die Auffassung der Erbsünde nicht als gänzlicher Verderbniss oder dgl., sondern einfach als der gemeinsamen Schuld des menschlichen Geschlechts. Vgl. übr. *Eibach*, „J. Milton als Theologe„ in den Theol. Stud. und Krit. 1879 H. IV, und *Stern's* Hauptwerk über Milton und seine Zeit B. IV. pag. 147. ff. —

Gefolge der grossen Reformationsbewegung des sechszehnten Jahrhunderts entstanden sind, erfordern der *Socinianismus* und der *Arminianismus* noch eine besondere Betrachtung. Denn sie sind beide Beweise, wie gerade die consequente Ausbildung der christlichen Dogmen auf der einmal angenommenen Grundlage sofort auch ihre Wiederauflösung hervorrief.

Beide sind ursprünglich auf dem Boden der *reformirten* Kirche erwachsen, welche schon infolge ihrer grössern localen und internationalen Verbreitung überhaupt eine grössere Mannigfaltigkeit der dogmatischen Anschauungen begünstigte. Dennoch wurden sie *beide* von den orthodoxen reformirten Kirchen mit aller Entschiedenheit abgewiesen — abgewiesen durch die grosse *Synode von Dordrecht* (1618/19). Wir fassen sie daher auch hier in denselben Abschnitt zusammen, wiewohl wir uns des bedeutenden Unterschiedes zwischen beiden wohl bewusst sind. Denn obgleich die Arminianer in mancher Beziehung nur eine besondere *Richtung* darstellen auf der gemeinsamen Grundlage des Glaubens; obgleich ihre Ausstossung aus der Kirchengemeinschaft zu einem guten Theil engem und leidenschaftlichem Parteieifer muss zugeschrieben werden und ihre Bedenken gegen manche Schroffheiten der orthodoxen Kirchenlehre wohl auch *in* der Kirche hätten überwunden werden können; obgleich endlich sie selbst sich gegen den Vorwurf des Socinianismus mit Entschiedenheit verwahrten (man vergl. besonders des Hugo Grotius »defensio fidei catholicae de satisfactione Christi»), so wurden die Arminianischen Hauptlehren doch als Verletzungen nicht blos der dogmatischen *Form*, sondern auch des spezifisch religiösen *Inhalts* des Dogmas empfunden und darum verurtheilt; man sah im Arminianismus wie im Socinianismus den Rückfall in einen rationalistischen Pelagianismus, der sich mit der reformirten, ächt-augustinischen Lehrweise nicht vertragen konnte, während dabei allerdings *formell* die erste und vielleicht gründlichste Kritik an dem kirchlichen Dogma geübt wurde.

Es gilt dies insbesondere auch von dem Punkte des kirchlichen Systems, der uns hier beschäftigt. Die *Arminianer* oder *Remonstranten* blieben in der That auch in diesem Stücke dem orthodoxen System noch näher; doch verwarfen sie, wie die Socinianer, eine eigentliche justitia originalis und nahmen einen nur *relativ* höhern Stand der Erkenntniss- und Willenskräfte an und eine bloss negative Unschuld oder Sündlosigkeit statt der anerschaffenen Heiligkeit. Auch die Unsterblichkeit schrieben sie dem ersten Menschen nicht zu, nicht einmal als potentielle, sondern sie betrachteten sie als ein besonderes Geschenk Gottes, das er dem Menschen ohne seine Sünde gewährt haben würde. Von einer wesentlichen Veränderung der menschlichen Natur kann hienach bei den Arminianern nicht die Rede sein; doch geben sie eine grosse *Schwächung* und *Verwundung* derselben zu, infolge deren sich in dem Menschen der Hang zur Sünde festgezetzt hat und stets neue thätliche Sünden hervorruft. Dieser Hang ist aber nicht schon an sich selbst Sünde; es gibt keine Erb*sünde*, weil dem Menschen nicht angerechnet werden kann, womit er schon geboren wird; also nur ein Erb*übel* (malum, vitium, infirmitas), welches denn freilich die Gnade für die Erreichung des Heils nöthig macht. Doch ist nicht Alles, was der natürliche Mensch ohne die Gnade thut, darum schon Sünde; besonders ist der *Glaube* des *Menschen* That, mit welcher er der göttlichen Gnade entgegenkommt. Die absolute Praedestination wird daher zurückgewiesen; sie bildete gerade den Hauptanstoss, den die Remonstranten am orthodoxen Dogma nahmen. Denn sie behaupteten, dasselbe mache Gott zum Urheber der Sünde und hebe die menschliche Willensfreiheit auf; auch protestirten sie mit Recht gegen eine von Gott angeordnete Bestimmung zu ewiger Verdammniss. Ihre eigene Lehre hiess daher einfach so: Gott erwählt die Menschen »sub conditione fidei»; »credentes salvare decrevit, wie die Apologia Conf. Remonstr. (pag. 112) sich ausdrückt. Das

Heil wird *Allen* angeboten und es ist nur des *Menschen* Schuld, wenn er es sich *nicht* zu eigen macht [1]).

Den *Socinianern* blieb nach scharfer Kritik des kirchlichen Dogmas noch weit weniger davon bestehen. Das Bild Gottes liegt ihnen einzig und allein in der Machtstellung des Menschen über die Thiere; eine weitere Aehnlichkeit des Menschen mit Gott, wäre sie auch nur eine potentielle, *kann* nicht angenommen werden, weil Gott dem Menschen völlig fremd und transcendent gedacht wird. Eine ursprüngliche Vollkommenheit ist daher erst nicht zu glauben: Adam hat ja thatsächlich gesündigt; er hätte aber nicht gesündigt, wenn nicht die Sünde irgendwie schon in ihm gewesen wäre. Eine Veränderung der menschlichen Natur ist daher in keiner Weise weder *nöthig* anzunehmen, noch wäre sie als Folge der Einen That Adams *erklärlich*. Der Mensch hat auch jetzt Kraft und freien Willen zum Guten; denn Gott fordert ja das Gute auch jetzt nicht weniger von ihm als *vor* dem Fall; das wäre aber ungerecht, wenn es der Mensch nicht leisten könnte. Eine Erbsünde gibt es also *nicht*; »peccatum originis *nullum* prorsus est», sagt der Catechismus Racov. (qu. 423) mit dürren Worten. Man hat nur einen durch die Gewohnheit des Sündigens mehr und mehr verstärkten *Hang* zur Sünde anzunehmen, nach welchem der sinnliche Trieb über die Vernunft obsiegt. Ist aber die rechte vernünftige Erkenntniss da, so kann der Mensch *selbst* das Gute vernünftig wählen und vollkommen ausüben. Der Begriff der Gnade wird hiebei natürlich so zu sagen überflüssig. Die Gnade reducirt sich auf die *Offenbarung* einerseits, welche die Vernunft über das Gute und Böse auf-

1) Die Belege bei *Winer*, comparat. Darstellung der verschiedenen Lehrbegriffe etc. pag. 52, 57, 59, 92. Ausführlich bei *Scholten* a. a. O. II pag. 453 ff. — Characteristisch für die eigenthümlich *reformirte* Anschauung auch der Arminianer ist doch gerade diese Bestimmung der Praedestinationslehre; „ex praevisa fide„, wie die Lutheraner, mochten sie auch nicht sagen, das widersprach zu sehr dem reformirten Gottesbegriff. — Ueber die *Socinianer* s. ebenf. *Winer* a. a. O.

klärt, andrerseits auf die *Verheissung des ewigen Lebens*, welche die Willenskraft durch die Aussicht auf Belohnung (resp. die Furcht vor der Strafe) stärkt und kräftigt. Ebendamit fällt auch jede Gnadenwahl dahin; auch von der kirchlichen Praedestinationslehre sagt der Rakauer-Katechismus (qu 435.): *prorsus fallax est.* Ihre Wahrheit ist blos die, dass Gott diejenigen, welche an ihn, resp. an Christum glauben und ihm gehorchen, mit dem ewigen Leben belohnt, die andern mit ewiger Verdammniss bestraft.

So verliess der Socinianismus in der That nicht blos den äussern Rahmen der Kirchenlehre (worin wir ihm Recht geben müssten), sondern er gab ihren wesentlichen Gehalt zugleich preis [1]). Denn einmal sezte er die menschliche Natur zu *tief* herunter, indem er ihr keine reale Verwandtschaft mit dem göttlichen Wesen zuerkannte; andrerseits stellte er sie wieder *zu hoch* wenn er sagte, dass der (richtig belehrte) Mensch, wenn nicht ohne Gnade überhaupt, doch ohne *erlösende* Gnade, ohne einen Erlöser also, ohne Christum und seinen heiligen Geist selig werden könne. — Die erstere Ansicht führt consequent znr Leugnung der realen Wirklichkeit der Religion [2]); die zweite ist die directe Aufhebung des christlichen Grundprinzips von der Allwirksamkeit Gottes auch auf dem Gebiete des Heilslebens.

Mit Recht hat daher die Kirche, welche für die Anerkennung und Verwerthung des *Berechtigten* in der socinianischen Kritik des Dogmas noch nicht reif war, diese ganze Lehre verworfen. Die radicaleren Socinianer, wie die milderen Arminianer waren aber nur die ersten Vorboten einer neuen Zeit, in welcher das protestantische Prinzip der Subjectivität gegenüber dem ab-

---

1) Vgl. *Scholten*, a. o. O. I p. 291 ff. 325 f. II, 267 ff. —

2) So erklärt schon Socinus selbst: *Religio res naturalis neguaquam est.* Sententiam .... homini naturaliter ejusque animo insitam esse Divinitatis alicujus opinionem, nos falsam arbitramur. *Scholten*, p. 294.

stract-transcendentalen Dogmensystem und der objectiven Autorität, die es forderte, sich in freier Kritik des Gegebenen mehr und mehr geltend macht. Während von jetzt an die römische wie die griechische Kirche eine weitere Entwicklung überhaupt nicht kennen, wird damit der *Protestantismus*, zumal der deutsche, zum Träger der ganzen folgenden Dogmengeschichte. Aber wir haben von hier an das kirchliche Dogma nicht mehr in seinem Werdeprozess zu beobachten, wie sich derselbe in den verschiedenen Kirchen allmählig gestaltete: diese schöpferische Periode ist zu Ende. Es beginnt die Periode seiner *kritischen Auflösung*, welche sich durch verschiedene Stadien hindurchzieht bis in die Gegenwart. Dieser Gegenwart liegt es ob, das Resultat der *beiden* Perioden zu ziehen.

VII. DIE AUFKLÄRUNG.

Das Ende des 17ten Jahrhunderts bezeichnet in der lutherischen wie in der reformirten Kirche den Höhepunkt, aber auch den Endpunkt der bisherigen abstract-transcendentalen Dogmenbildung, in welcher die beiden protestantischen Kirchen vorerst auf der breiten Fahrstrasse von 15 Jahrhunderten weiter geschritten waren. Im Jahre 1665 erschien der «*Consensus repetitus fidei vere Lutheranae*», das letzte und schroffste der symbolischen Bücher des Lutherthums, gerichtet gegen *Georg Calixt* und seine Anhänger, die sogenannten *Syncretisten*, welche im irenischen Interesse der Kirchenvereinigung eine Milderung und Abschwächung des Dogmas versucht und darum auf die allgemeinern und unbestimmtern ältern Bekenntnisse zurückgegriffen hatten. Nur 10 Jahre später folgte die reformirte Kirche mit der *Formula Consensus Helvetica*, um damit wider die Irrthümer der Schule von Saumur einen letzten Protest einzulegen. Aber die beiden Bekenntnissschriften vermochten schon nicht mehr

allgemeine Anerkennung zu finden, weder hier noch dort. Schon war *Spener* aufgetreten, der Stifter des ältern milden *Pietismus*, der das innerliche fromme Gefühl über das aeussere Dogma stellte und darum gegen dieses wenigstens gleichgültiger wurde, auch wenn er nicht daran dachte, es der Kritik zu unterziehen. Und parallele Bewegungen gingen daneben her — hier die *Herrnhuter*, dort die *Quäker* und *Methodisten* in der reformirten Kirche. Und während so durch eine Wiederbelebung des religiösen Gefühls selbst die Stellung zum Dogma eine andere, kühlere wurde, offenbarte sich die allmählige Wirkung des protestantischen Subjectivitätsprinzips auch von anderer Seite. Namentlich die *reformirte* Kirche erfuhr die Einwirkung einer neu erwachenden *Philosophie*. *Cartesius* († 1650) gewann auf die reformirte Theologie, besonders in der Schule des Coccejus, einen nicht unbedeutenden Einfluss; *Spinoza*, von der Kirche zwar verdammt und ihr fremd, brachte doch in die Betrachtung sittlicher und religiöser Fragen gewaltige Gährung. Und in der lutherischen Kirche pflanzte sich ihre Einwirkung fort durch *Leibnitz* und *Wolf*, deren Systeme der Kirche zwar bisweilen zur dienenden Stütze wurden, die aber doch im Grundsatze ausserhalb derselben ihren Standpunkt gefunden hatten.

Besonders waren es indes die englischen *Deisten* oder *Freidenker*, welche mit ihrer leichteren Waffenrüstung die hergebrachte kirchliche Anschauung erfolgreich bekämpften und in Frankreich wie in Deutschland den allmähligen Umschwung der Ansichten bewirkten. Durch die harten Kämpfe der Stuart'schen Reactionszeit mit energischem Hass gegen alles Papstthum erfüllt entfremdeten sie sich zugleich der Kirche überhaupt, ja allem positiven Christenthum. Ihre Kritik richteten sie vorerst gegen die behauptete Uebernatürlichkeit der Offenbarung und gewannen sich damit das Recht, auch die *einzelnen* Lehrsätze dieser sogenannten »geoffenbarten Religion« zu bestreiten. Ihr Einfluss bezüglich unseres Dogmas zeigt sich wohl schon

in dem »tractatus de imputatione divina peccati Adami posteris ejus in reatum« von *D. Whitby*, welcher Tractat 1711 zu London erschien und dann von Semler 1715 auf deutschem Boden neu herausgegeben wurde. Andere wie *John Taylor*, in Deutschland *Eberhard* und *Töllner* folgten in ähnlichem Sinne und suchten in verschiedenen Spezialuntersuchungen durch Gründe der Schrift und der Vernunft die Unhaltbarkeit des Dogmas zu beweisen. Der Widerspruch des Zeitbewusstseins, welches im neuen Aufschwung der Literatur und der allgemeinen Bildung überhaupt sich gross und glücklich fühlte, richtete sich vornämlich wider die harte Lehre von der *Erbsünde*, während man an der ursprünglichen Vollkommenheit im Gefühl eigener Selbstherrlichkeit weniger Anstoss nehmen mochte. Und zwar gilt dies gleichmässig von den *beiden* theologischen Richtungen, welche man in dieser sogenannten Aufklärungszeit zu unterscheiden pflegt. Denn der *Supranaturalismus* war so gut wie der *Rationalismus* ein Kind seiner Zeit. Von diesem unterschied er sich eigentlich nur in einer formellen Vorfrage, nämlich durch die Behauptung der *Uebernatürlichkeit der Offenbarung* sowol in der heiligen *Geschichte* selbst, als in der heiligen *Schrift*, die von jener Zeugniss gibt. Ihrem *Inhalte* nach suchte er aber auch die «übernatürliche» Wahrheit, sobald sie nur als solche gerettet war, demjenigen möglichst nahe zu setzen, was der Rationalismus als Wahrheit der natürlichen Religion allein anerkannte; er hütete sich daher wie alle halben Richtungen bald mit aller Aengstlichkeit, sich dem Verdachte einer Uebereinstimmung mit der alten Orthodoxie auszusetzen, bald suchte er doch wieder ebenso ängstlich diese Uebereinstimmung nachzuweisen. Dabei musste freilich dem kirchlichen Dogma, dem er innerlich doch ferne stand, bisweilen etwas Zwang angethan werden; und während man die historische Wirklichkeit der Voraussetzungen des Dogmas und seine völlige Glaubwürdigkeit eifrig vertheidigte, ging seine religiöse Wahr-

heit unter der erfahrenen Abplattung vielfach verloren. —

In Einzelnen finden wir daher in der damaligen Theologie folgende Anschauungen über unsern Gegenstand. Das göttliche Ebenbild wurde von den Meisten nach Art der Socinianer auf die Herrschaft über die Thierwelt beschränkt, welche der Mensch vermöge seiner höhern geistigen Natur ausübte. Die Unsterblichkeit wurde dazu bald als blos potentielle, bald als actuelle Beigabe angenommen. Andere vermochten in dem biblischen Ausdruck nur die Vorstellung einer *leiblichen* Gottähnlichkeit zu sehen, was dann als unvollkommener Irrthum des Alterthums abgewiesen wurde. Die ursprüngliche Vollkommenheit wurde wohl etwa in sentimentaler Weise als ein Stand kindlicher Reinheit, Unschuld und Herzensgüte gepriesen, dessen Verlust durch den Fall schmerzlich zu beweinen sei. Man stösst hier auf den Einfluss *Rousseaus* (besonders in der Pädagogik der sogenannten *Philanthropen*, Basedow, Salzmann, Campe), dessen Anschauung zwar vom Sinne des kirchlichen Dogmas weit entfernt, in der Form aber doch ihm einigermassen ähnlich ist, weil er ebenso wie die Kirche in einem geträumten ursprünglichen Naturzustand das Ideal der menschlichen Bestimmung verwirklicht sieht und die ganze geschichtliche Culturentwicklung nur als einen Rückschritt betrachtet. Predigt aber Rousseau gegenüber der Unnatur nnd Uebercultur seines Zeitalters mit Macht die Rückkehr zur *Natur*, so unterscheidet er sich eben damit von der Kirche, welche ihr verlornes Paradies als ein auf natürlichem Wege unwiederbringliches betrauert. — Wieder Andere konnten dagegen in dem Urzustand nur einen Stand naiver Unwissenheit und Barbarei erblicken, über welchen hinauszukommen der erste entscheidende Schritt des Menschengeschlechts gewesen sei. Der Fall wurde dann optimistisch in sein Gegentheil verkehrt, d. h. zu einem *Steigen* in der sittlichen Entwicklung gemacht, so bekanntlich von *Schiller*, in seinem Aufsatz »Etwas über die erste Menschengesellschaft«.

Diese Theorie war freilich nur die letzte Consequenz der Deutungs- und Milderungsversuche, welche auch sonst auf allen Seiten an dem alten Dogma geübt wurden. Liess man auch eine ursprüngliche Vollkommenheit in irgend welcher Weise sich noch gefallen, so forderte ja doch die Kehrseite des Dogmas die Behauptung einer allgemeinen und völligen Verderbniss, einer angeerbten Strafsünde, den Widerspruch des Verstandes um so lebhafter heraus. Mochte dann der Supranaturalismus den *Namen* der Erbsünde auch nicht verwerfen, so gestaltete sie sich doch unter seinen Händen zu Etwas ganz anderem, als das kirchliche Dogma dabei im Sinne hatte. Der Begriff der *Schuld* und *Zurechnung* in der Erbsünde war den Supranaturalisten gerade so anstössig wie den Rationalisten; sie reduzirte sich im Grunde auch ihnen auf ein *Uebel*, eine *Krankheit*, eine *fehlerhafte Disposition* in der menschlichen Natur, welche uns von Geburt anhaftet und den Kampf für die Tugend uns schwer macht. Ja diese Schwäche oder Krankheit wurde selbst im *alleraeusserlichsten*, *wörtlichsten* Sinne genommen; ein *Michaëlis*, ein *Reinhard* fabelten wohl gar von einer *giftigen Frucht*, welche der Urmensch genossen und welche erst seine ganze leibliche Constitution erschütterte, dann auch das Denkvermögen schwächte und so den Geist unter die Herrschaft der sinnlichen Triebe und Begierden erniedrigte. Begreiflich, dass diese unglückliche Wirkung des Giftes auch auf die Nachkommen sich vererbte und sie so alle in jenen bösen Zustand brachte. Ja *Michaëlis* stellte, um die Sache seinem Zeitalter völlig geniessbar zu machen, das Dogma sogar zu *Gunsten* der Erbsünde dar. Da nämlich der Mensch ohne den Fall Adams doch später *selbst* und aus *eigener* Schuld gesündigt haben würde, so *vermindere* ja die Annahme der Erbsünde seine Schuld, sie mache nur den beständigen Kampf wider das Böse nöthig und führe dadurch zu höherer moralischer Vollkommenheit; endlich erscheine der Tod um der Erbsünde willen in viel angenehme-

rem Lichte als ohne dieselbe; er werde jetzt begrüsst als erlösende Wohlthat, nicht als Strafe gefürchtet[1]). So erschien denn freilich die Erbsünde selbst als eine Wohlthat und man musste sich nur wundern, wie klug und nützlich das Alles geordnet sei. Auf *Nützlichkeit* und platte kluge *Verständigkeit* lief eine solche Theorie in der That hinaus; die Anstösse des Verstandes waren möglichst weggeräumt, die einzelnen Facta des biblischen Mythus dennoch als historische gerettet; freilich war die Entwicklung der menschlichen Geschichte damit als etwas rein Zufälliges gefasst und dem tiefern Sinn der Kirchenlehre nicht von fern Genüge gethan.

Denn mochten auch nicht Alle in dieses Lob der Erbsünde einstimmen, so ergab sich doch bei allen, dass die eigentlich *religiöse* Seite der Sache verlassen und die Wahrheit des Dogmas auf naturwissenschaftlichem, medizinischem oder doch rein culturgeschichtlichem Gebiet gesucht wurde. Im schlimmsten Falle hatte Adam durch den Genuss der verbotenen Frucht eine grosse Thorheit begangen, die leider nicht mehr gutzumachen war — obwohl ja (wie schon Schleiermacher spottete) ein zu rechter Zeit beigebrachtes Gegengift Alles wieder in Stand gestellt und die Erlösung unnöthig gemacht hätte!

Jedenfalls ist aber Adams That bei seiner Unerfahrenheit wohl zu verzeihen. Die Straffolgen derselben sind daher auch nicht so bedeutend; eine Schwächung der natürlichen intellectuellen und moralischen Kräfte — das ist alles; der Tod wird von Einzelnen noch als Strafe gefasst, von den Meisten aber doch als etwas Natürliches betrachtet, das den Menschen auch ohnedem betroffen hätte. Und jener Schwäche der geistigen Kräfte will das »aufgeklärte« Zeitalter durch seine Aufklärung selber zu Hülfe kommen; ist der Mensch nur gehörig mit der

1) *Michaëlis*, Gedanken über die Lehre der hl. Schrift von Sünde und Genugthuung als eine der Vernunft gemässe Lehre. 1779. — Auf den Nachweis der *Vernünftigkeit* richtet sich von vornherein das ganze Interesse!

christlichen Glaubens- und Sittenlehre bekannt, so wird er, von ihrer Wahrheit überzeugt, in Anerkennung ihrer Vortreflichkeit gleichsam von selbst durch wahre Tugend die Palme der Unsterblichkeit erringen: so glaubt der bildungsselige Optimismus der Zeit. Immer noch ist die *Kraft* des Menschen wie seine *Aufgabe* wesentlich dieselbe; und es braucht zu ihrer Lösung kein anderer für ihn einzutreten, sobald er tüchtig erzogen ist. »Auf sich selber steht er da ganz allein«: die göttliche Gnade wird unnöthig, eine unbedingte göttliche Bestimmung und Erwählung vollends ganz unverständlich.

Und so ist das 18te Jahrhundert mit seinem Rationalismus und Eudämonismus völlig da angelangt, wo schon einst Pelagius gestanden hatte. Man kann der *sittlichen* Ehrbarkeit und Tüchtigkeit dieses Zeitalters in seinen bessern Vertretern alle Achtung zollen: was wir vermissen, ist die frische Vollkraft der *Religion*. Der Eifer der Theologen warf sich daher gerade auf die mangelhaften Aussenwerke des Dogmas und suchte diese in möglichst modernisirter Weise zu halten; für die centralen Gedanken der Schrift- und Kirchenlehre aber fehlte ein tieferes, congeniales Verständniss.

Einen Mann doch müssen wir bei diesem Urtheile ausnehmen; einen Mann, der um Hauptes Länge über diese ganze Zeit hervorragt und die Brücke bildet zu einer neuen Zeit — *Joh. Gottfried v. Herder*. Mitten aus der verstandessüchtigen Aufklärung gebar sich ja um die Hälfte des Jahrhunderts in Sturm und Drang eine neue Weltanschauung, welche bald als Gemeingut aller Gebildeten immer weitere Kreise ergriff. Aber diese neue Begeisterung trug nicht einen unmittelbar religiösen Character; das *Humane*, das *Rein-Menschliche* war das Ideal, das sie verkündete. *Herder* war es, der in begeisterten Schriften zeigte, dass gerade die *Religion* auch ein ächt-menschliches sei und dass sie zumal mit der Poesie einen gemeinsamen Quellpunkt im Menschenherzen habe. Durch diese Grundsätze hat

er, wiewohl anfangs viel befeindet, mehr und mehr einer neuen Zeit Bahn gebrochen und durch seinen Einfluss auf spätere Theologen (wie de Wette u. a.) nicht am wenigsten zur Regeneration der kirchlichen Wissenschaft beigetragen. Seine Schrift [1]): »Aelteste Urkunde des Menschengeschlechts« (1774) lehrte zuerst, jene alten mosaischen Mythen nicht »nach dem bisherigen Sinn oder Unsinn der Schulen«, sondern als poetische Veranschaulichung religiöser Wahrheit zu verstehen, und wenn man nur erst den biblischen Lehrgeschichten selbst wieder gerecht wurde, so wurde es dann möglich, auch die darauf gegründeten *kirchlichen* Lehren besser zu würdigen. »Alle älteste Geschichte, schreibt Herder (a. a. O. Werke zur Rel. und Theol. Bd. 7. p. 335), wenn sie nützlich werden soll, muss als Philosophie und Dichtkunst, als eine Art von Mythologie studirt werden — oder sie ist die abscheulichste Sache von der Welt«. Darum fragt er bei der kindlichen »Gartenerzählung« vom Abfall des Menschengeschlechts zuerst: »Ist die Erzählung« *Fabel?*« dann: »ist sie *nur* Fabel?« und endlich: »Was ist *für uns* diese Geschichte?« Und seine letzte Antwort heisst: »In allen Kindern lebt diese Geschichte: die Natur Adams unsere Natur, seine Geschichte der Inhalt der Welt, unseres Geschlechts ganzer Knote, wie Jesus die ganze Auflösung«. (pag. 171 a. a. O.) Gegenüber dieser grundsätzlich neuen Auffassung des *Ganzen*, welche die bisherige Betrachtung völlig über den Haufen stürzen musste, kommen die Erklärungen des *Einzelnen*, die denn in der That nicht immer glücklich sind, nicht in Betracht; ebensowenig die einzelnen *dogmatischen* Anschauungen, welche Herder dabei aeussert. Doch ist beachtenswerth, wie Herder, auch wo die spezifisch *kirchlichen* Bestimmungen in Rede stehen, stets eben auf dasjenige hinweist, was in Adam von der menschlichen Natur *als solcher* gesagt ist —

1) Vgl. auch „Vom Geist der hebräischen Poesie“ (1782) und die „Briefe das Studium der Theologie betreffend“.

die ideale Gottebenbildlichkeit auf der einen, die reale Schwäche und Sündlichkeit auf der andern Seite. »Verliere Eins dieser Enden, o Mensch, deine Niedrigkeit oder Hoheit — du bist in unermesslicher Irre!« (a. a. O. p. 22). Ja wir sind erstaunt, bei ihm gerade solche Gesichtspunkte schon als die wichtigsten hervorgehoben zu sehen, auf welche die durchgeführte Kritik des Dogmas uns heute hinführt: den *Zusammenhang* des ganzen menschlichen Geschlechts, von welchem das Individuum sich nicht als »einzelner Erdschwamm« losreissen kann; die *Identität* der Adamsnatur mit der Menschennatur überhaupt, die wir nicht verleugnen können; der Mensch wahrhaft *frei* nur im Gehorsam an Gott, sonst »ein Muss auf das andere«; und endlich »das ganze Geheimniss der Menschenbestimmung«, also auch der Fall und die Sünde, nicht nur *vorausgesehen*, sondern in der Sünde das höhere, geistige, ewige Wohl des ganzen Geschlechts *ersehen* und *verordnet*, nicht ein Gott also, »dessen Hand der Faden entschlüpfte, kaum da er ihn entspann«, vielmehr ein über dem niedrigsten Erdenwurm weise und allmächtig waltender und erziehender Vater (p. 156 ff.).

Mit solchem tiefem Verständniss der grundlegenden biblischen und kirchlichen Ideen steht Herder als ein Prophet da, der weissagend auf eine *neue* Zeit deutet. Was *er* aber mehr in poëtisch-freier Weise des Sängers und Propheten gethan, das bewirkte ein anderer auf dem strengern Gebiete philosophischen Denkens.

VII. DIE NEUERE PHILOSOPHIE UND THEOLOGIE.

Es war *Kant*, welcher durch seine Kritik aller menschlichen Erkenntniskräfte das ganze Gebäude der bisherigen transcen-

dentalen Dogmatismus in der Metaphysik wie in der Theologie mit Einem Schlage zu Boden stürzte und dadurch erst einen Neubau auf ganz anderen Grundlagen ermöglichte. Und zwar ist die weitere Entwicklung in zweifacher Weise von ihm bestimmt: zunächst gibt er den Anstoss zu einer neuen Blüthe der *speculativen Philosophie* durch die rasch sich folgenden Schulen von Fichte, Schelling und Hegel hindurch, an welche jeweilen auch einzelne Theologen sich mehr oder weniger angeschlossen haben und welche wir darum mit jenen zusammen betrachten. Dann aber hat Kant *indirect* die *ganze* Geschichte der *neueren Theologie* bedingt durch seinen Einfluss auf *Schleiermacher*, welcher seinerseits durch Anwendung Kantischer Prinzipien auf die christliche Glaubenslehre zum Begründer der neuern Theologie geworden ist. Die beiden Linien, die von Kant direct ausgehende und die zunächst an Schleiermacher anknüpfende, berühren nnd kreuzen sich natürlich in mannigfacher Weise, wie dies bei der engen Connexion der neuern Theologie mit der Philosophie nicht anders möglich ist. Dennoch ist es wohl vortheilhafter, beide Richtungen *gesondert* zu verfolgen.

A. *Von Kant bis Eduard von Hartmann.*

Die Kantische Philosophie ist epochemachend gerade auch für unsern Gegenstand. *Kant* stürzte wie den platten Rationalismus in der *Dogmatik*, so den oberflächlichen optimistischen Eudämonismus in der *Ethik* durch eine tiefere, auf Erfahrung gegründete Erkenntniss der moralischen Natur des Menschen; wobei er zwar die Form der kirchlichen Lehrbestimmungen vollständig verliess, ihrem Inhalt aber möglichst gerecht wurde. Und zwar zeigte sich seine tiefere Anschauung in doppelter Richtung: sowohl die gute als die schlimme Seite der Menschennatur erfuhren von ihm eine vollere Würdigung.

Es ist einmal die *Autonomie des Sittengesetzes*, welche bekanntlich einen Grundzug in der Ethik des Philosophen von

Königsberg bildet. Und es ist leicht zu sehen, wie durch jenes jedem Menschen *angeborne* und *immanent eingepflanzte* Sittengesetz, welches Kant den *kategorischen Imperativ* genannt und das er zum Wesen des Menschen selber gerechnet hat, dieses Menschenwesen geadelt und göttlichen Wesens theilhaft gemacht wird. Gewiss ist hier eine Seite dessen zu finden, was die Kirche durch die Lehre vom göttlichen Ebenbilde ausdrücken wollte; nur eine Seite davon freilich, indem die spezifisch *religiöse* Anlage, die Anlage zur unmittelbaren Gemeinschaft mit Gott, durch diese rein-*moralische* Begabung nicht erschöpft ist. Und ebensowenig kann es jenem Begriff der religiösen Anlage genügen, wenn Kant in Uebereinstimmung mit Früheren die *Vernunftbegabung* dem Menschen als ebenso unveraeusserlich und wesentlich zuschreibt und daher den Menschen als »animal rationabile« bezeichnet, welches sich selbst zum »animal rationale« zu machen hat. In Beidem aber finden wir mit diesem Vorbehalte doch die Bestimmungen der Kirchenlehre über die Natur des Menschen wieder: für das spezifisch Religiöse als solches hat Kant allerdings kein Organ gehabt, wie schon sein bekanntes Wort über das Gebet beweist. Der fernere Vorbehalt versteht sich übrigens von selbst, dass Kant den Gattungsbegriff des Menschen untersucht ganz abgesehen von der historischen Wirklichkeit der mosaischen Schöpfungsgeschichte; abgesehen überhaupt von der naturwissenschaftlichen Frage, ob ein einziges erstes Menschenpaar anzunehmen sei, was ihm mit der Vorsorge der Natur für die Erhaltung der Art kaum vereinbar scheint; abgesehen vollends von der Möglichkeit einer Entwicklung des Menschen aus niederen Thierformen, in welcher Hypothese Kant bekanntlich dem Darwinismus bereits vorangegangen ist [1]).

Andrerseits nun hat Kant im menschlichen Gattungswesen

1) Vgl. zum Gesagten u. a. *Anthropologie* pag. 315, 317. 326, Anm. (I Ausgabe).

auch eine Anlage zum *Bösen*, ja einen eigentlichen *Hang* zum Bösen oder gar ein *Prinzip* des Bösen gefunden. »Vom radikalen Bösen in der menschlichen Natur«, so betitelte er die Abhandlung, in welcher er diese Anschauung zuerst eingehend verfocht (in der Berl. Monatschrift April 1792); und später wiederholte er dieselben Gedanken in den Aufsätzen über »die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft« unter der besonderen Aufschrift: »Von der Einwohnung des bösen Prinzips neben dem guten oder vom radicalen Bösen in der menschlichen Natur«. Kant wurde durch die Erfahrung von der thatsächlichen Allgemeinheit des Bösen oder, wie er sich ausdrückte, durch die Erfahrung davon, dass der Mensch durchgängig den moralischen Maximen nicht zu folgen, sondern unsittliche denselben vorzuziehen pflegt, ja dass er selbst die moralische Pflicht *erfüllend* sie doch nicht aus moralischen *Beweggründen* erfüllt, zu der Annahme genöthigt, dass ein *ursprünglicher Hang zum Bösen* von Haus aus in der menschlichen Natur liege. Und zwar muss diese böse Neigung, wie Kant glaubt, in einer That begründet sein, welche *vor* dem zeitlichen Bewusstsein des Menschen liegt; denn der Mensch findet sie thatsächlich immer schon in sich vor, sobald er zum eigenen Bewusstsein erwacht. Sie kann aber, weil sie sonst nicht als wirklich böse empfunden würde, nur in einer *That eigener Willkür* begründet sein, also *nicht* in einer natürlichen Verderbniss der Vernuft, auch nicht in der natürlichen Sinnlichkeit. Kant geht daher zurück auf eine *vorzeitliche* oder besser *unzeitliche*, über aller Zeit liegende That des Menschen, eine That seines sogenannten *intelligibeln Charakters*, durch welche er seinen *empirischen* Charakter zum Voraus in der Richtung zum Bösen bestimmt, so dass auch die einzelnen zeitlichen Handlungen nun alle zum Bösen ausschlagen. Dies ist für Kant das kirchliche peccatum originarium, die *Ursünde*, welche Grund und Quelle aller einzelnen Thatsünden ist und der empirischen menschlichen

Natur jenen Hang zum Bösen unverlierbar einprägt. Die kirchliche *Erbsünde* als historische Anerbung einer ursprünglichen Verderbniss der menschlichen Natur und als rechtliche Imputation einer ursprünglichen einzelnen Verschuldung ist das nun freilich *nicht*. Der historischen Auslegung der biblischen Erzählung setzt vielmehr Kant ausdrücklich die *moralische* entgegen, dass wir es täglich ebenso machen; mutato nomine de te fabula narratur. Und jene pseudorechtliche Imputation einer nicht selbst contractirten Schuld konnte sich ohnehin mit den strengen Kantischen Begriffen von der *eigenen* Verantwortlichkeit für jede Verletzung des Sittengesetzes nicht vertragen.

Immerhin ist es merkwürdig, wie selbst Kant nicht umhin konnte, auf ein hinter aller Erfahrung liegendes, *transcendentes* Gebiet zurückzugehen, um dort einen zureichenden Grund für den thatsächlich vorliegenden Hang zum Bösen zu suchen; wir mögen darin ein Zeugniss sehen, dass auch das kirchliche Dogma nicht ganz auf unrechtem Wege war, wenn es diese Begründung ebenfalls nicht im Verhalten des empirischen Einzelnen finden konnte. Nur war Kant nicht minder als die kirchliche Dogmatik im Unrecht, wenn er schliesslich den Grund des Bösen doch wieder in einem bestimmten, sei's auch transcendenten und ausserzeitlichen Einzelereigniss suchte, über welches das menschliche Bewusstsein absolut nichts aussagt und nicht aussagen *kann* und das daher immer ein blosses *Postulat* bleiben muss. Denn darin liegt doch letztlich das Geständniss der Unerklärbarheit dessen, was man erklären möchte.

Die Schule Kantischer Theologen schwächte vielleicht in diesem Gefühle die Lehre vom radicalen Bösen wieder ab auf die Anerkennung einer thatsächlichen und nicht weiter zu erklärenden Allgemeinheit des Bösen, während jene hohe moralische Würde und Kraft der Menschennatur, welche Kant ebenfalls gelehrt hatte, der beliebteste Gegenstand für ihre von neuem rationalisirende und moralisirende Betrachtung wurde. Auch

die Philosophie *J. G. Fichte's* ging auf die Frage nach Ursprung und Wesen des Bösen nicht näher ein. Fichte ist geneigt, das Böse einerseits in der *Freiheit* zu sehen, welche den Menschen hindert, den Forderungen des Sittengesetzes zu genügen und bewirkt, dass er sich lieber von den Versprechungen der Sinnlichkeit täuschen lässt; andererseits im Mangel einer wahren bürgerlichen Verfassung, eines idealen Staatswesens, in welchem »alle Versuchung zum Bösen, ja sogar die Möglichkeit vernünftigerweise eine böse Handlung zu beschliessen rein abgeschnitten sein würde und es dem Menschen so nahe gelegt wäre, als es ihm gelegt werden kann, seinen Willen auf das Gute zu richten«. (Vgl. die Bestimmung des Menschen, I. Ausg. pag. 242). Wie wenig Fichte in seinem ethischen Idealismus das wirkliche Menschenwesen kennt, zeigt der Satz (a. a, O. p. 242. 336): Es sei *kein* Mensch, der das Böse liebe, weil es böse sei; andrerseits beweist gerade dieser ethische Idealismus, der begeisterter ist als der dürre schulmeisterliche Imperativ mancher Kantianer, wie *hoch* Fichte von dem Menschen als sittlichem Wesen und von seiner Bestimmung denkt. Hat er das praktisch bewiesen in seiner zündenden »Rede an die deutsche Nation«, so ist es auch theoretisch in seiner Philosophie zum Ausdruck gekommen. Denn in Fichte's Metaphysik ist das *Ich* des Menschen als höchstes und oberstes Prinzip »sich selbst Gott, Welt, Alles« (*Scholten*, der freie Wille pag. 35), indem es auf theoretischem Gebiet die *Denknothwendigkeit*, auf praktischem die *sittliche Weltordnung* in sich selbst trägt, ja sie selbst *schafft* und dadurch Gott gleich wird.

Auf die Kantische Dualität der Prinzipien in der Menschennatur ging dagegen *Schelling* wieder zurück. Er dehnte aber diese Dualität über die Menschennatur auf die *gesammte Welt*, *alles Seiende*, ja auf *Gott selbst* aus, in welchem er ein dunkles und ein lichtes Prinzip unterschied. So wurde indes das ursprüngliche religiös-ethische Problem in ein *metaphysisches* verwandelt;

und wenn auch Schelling besonders in seiner spätern Periode sich in manchen Stücken nahe an die Kirchenlehre anschloss, so legte er ihr daher doch durchgängig ganz fremde Gedanken unter. Dasselbe gilt darum auch von dem durch Schelling angeregten geistreichen *Daub*, welcher in seinem »Judas Ischarioth oder das Böse im Verhältniss zum Guten betrachtet« (1816 und 1818) das menschliche Böse in letzter Linie auf den Teufel zurückgeführt hat, dessen Persönlichkeit er aus Schelling'schen Ideen wieder neu construirte. Und nicht minder hat die Philosophie *Hegel's*, welche unser Dogma ebenfalls in Betrachtung zog, statt religiöse vielmehr metaphysische Wahrheit darin gesucht. —

Der Mensch ist hier betrachtet unter dem Gesichtspunkt der allgemeinen Weltentwicklung aus der Natur zu dem Geiste. *An sich*, d. h. seinem Begriff nach ist der Mensch vollkommenes Ebenbild Gottes, d. h. freier selbstbewusster Geist. Dies aber eben nur nach seiner Idee, noch nicht in Wirklichkeit. Zum Wirklichwerden der Idee bedarf es nun einer allmähligen *Entwicklung*; oder um mit den technischen Ausdrücken Hegels zu reden: der Mensch muss aus seinem *An sich-sein* hinaustreten um durch das *Für-sich-sein* zum vollen *An- und für sich-sein* hindurchzudringen. M. a. W. er muss eingehen in den *Prozess* der Differenzirung, der Zwietracht, durch welchen erst die Idee oder der Begriff sich mit sich selbst verwirklicht. Der Weg dieser Entwicklung führt aber, weil das An-sich-sein des endlichen Menschengeistes zunächst ein Naturdasein ist, durch die blosse Natürlichkeit; diese aber, einmal als solche erkannt, wird sofort als ein *ungenügendes*, dem reinen Begriff *nicht entsprechendes*, ja *widersprechendes* Dasein empfunden. Dies ist nach Hegel das Gefühl der *Sünde* und *Schuld*. Und da der Geist von Natur nicht ist, wie er sein soll, so erscheint auch das natürliche *Wollen* als von Natur *böse*. Erfasst aber der Geist einmal sich selbst und macht sich damit frei von der Natur,

so ist er eben damit auch von jenem Gefühl des Mangels, des Ungenügenden befreit und als wirklich *freier* Geist auch über die *Sünde*, d. h. die Sollicitationen der Natur erhoben. Der Prozess der endlichen Selbstbefreiung des Geistes von der Natur und seiner Identificirung mit seinem Begriff ist damit zu Ende.

Es ist hiebei nicht sowol *das* bedenklich, dass die Sünde zu einem nothwendigen Durchgangspunkt in der menschlichen Entwicklung gemacht wird; denn dies wird in irgend einer Weise doch behauptet werden müssen, wenn der reformirte Supralapsarismus wirklich die richtige Consequenz der Kirchenlehre darstellt. Sondern das Bedenkliche ist *das*, dass diese ganze Theorie, wie schon oben angedeutet, nur die *formal-psychologische* Entwicklung des Menschengeistes aus der Natur beschreibt, den spezifisch *religiösen Gehalt* dieser Entwicklung aber unbeachtet lässt, während sie doch eben die *religiöse* Wahrheit auszudrücken behauptet, die bisher nur unvollkommen vorstellungsmässig gefasst worden sei. Es zeigt sich dies besonders, wenn nun die Erlösung an diese Prämissen geknüpft werden soll; sie wird im besten Fall zu einer *Selbsterlösung*, indem sich der Mensch mehr und mehr von der Naturmacht befreit und aus natürlicher Gebundenheit zur geistigen Herrschaft gelangt. Die Theologen, welche sich an diese Philosophie anschlossen, mussten daher entweder die *Ideen* des kirchlichen Dogmas in allgemein-metaphysische oder anthropologische *umdeuten* oder sie mussten die *Hegel*schen *Formen* nur *benützen*, um sie mit wirklich religiösem Inhalte zu erfüllen.

Beides ist denn auch geschehen, sowohl auf dem rechten als dem linken Flügel der Hegelschen Schule. Die *speculative Umdeutung* geschah hier durch *Marheineke* (Grundlehren der christl. Dogmatik), dort durch *Vatke* (die menschl. Freiheit in ihrem Verhältniss zur Sünde und zur Gnade), am durchgreifendsten aber durch *D. F. Strauss* in seiner »christlichen Glaubenslehre im Kampf mit der modernen Wissenschaft«. *Straussens* geistige

Eigenthümlichkeit liess ihn mit unweigerlicher Schärfe das Geschäft der niederreissenden Kritik an dem Gerüste der Kirchenlehre vollziehen; für einen wirklichen Neubau derselben fehlte ihm aber die eigentliche religiöse Begabung, wie sich dies später noch deutlicher gezeigt hat. Was ihm Positives von der Kirchenlehre bleibt, das sind daher einfach die Hegel'schen Grundideen. Die verschiedenen Zustände, welche die Kirchenlehre in der Geschichte des Menschen unterscheidet — der status integritatis, status corruptionis und status regenerationis — sie entsprechen den philosophischen Begriffen des An-sich-seins, der Differenzirung und der Versöhnung des Gegensatzes, durch welche der Menschengeist und in ihm die absolute Idee sich verwirklicht. Die drei verschiedenen Momente werden in der religiösen Vorstellung getrennt, das speculative Denken muss sie vereinigen. »Das fromme Vorstellen hat einen Stand der Unschuld, während dessen noch kein Böses im Menschen war, und einen nach dem Fall, wo er, für sich der Sünde preisgegeben, der ausserordentlichen göttlichen Veranstaltung harren musste, die ihn aus demselben herausziehen sollte: *der Philosophie sind beide Vorstellungen gleich unwahr und beide gemeinte Zustände gleich unwirklich*, indem ihr das Gute ebenso nur mit dem Bösen, als das Böse nur am Guten ist«. Darum aber auch schliesslich: »die Vorstellung hat einen Adam und einen Christus, von jenem lässt sie alles Unheil, von diesem alles Heil in die Menschheit ausströmen: *der Philosophie sind sie*, sowie sie in der kirchlichen Glaubenslehre leben, *personificirte Abstractionen*, deren Abschliessung gegen einander und gegen die übrige Menschheit erst aufgegeben werden muss, wenn sie in ihre Wahrheit, welche die concrete Idee der Menschheit ist, erhoben werden sollen« [1]). Bei aller Wahrheit, welche diese Sätze zum Theil enthalten, wird man doch sagen müssen: Es ist die *Idee der*

1) Christl. Glaubenslehre, Bd. II. p. 72. f.

Menschheit, aber ausdrücklich nicht aus religiösem, sondern *aus philosophischem Gesichtspunkt* angeschaut, welche für Strauss aus den kirchlichen Lehrbestimmungen über unsern Gegenstand *allein* zu retten ist. Tiefer in die eigentlich religiösen Probleme sind dagegen von Hegel'schen Grundlagen aus *Ed. Zeller* gedrungen (über die Freiheit, das Böse und die moralische Weltordnung — theol. Jahrbücher 1846 und 47) und in unserer neuesten Gegenwart besonders *A. E. Biedermann*, welcher in seiner »christl. Dogmatik« theils die Hegel'schen Grundbegriffe selbst wesentlich modifizirt, theils sie zur Darstellung wirklich *religiöser* Prozesse gebraucht hat. Doch bleibt auch ihm das letzte Ziel der religiösen Bestimmung des Menschen »die volle Actualität des Geistseins«, ein Begriff, der gegenüber dem inhaltlich volleren des »ewigen Lebens« immer den Eindruck einer leeren, abstract-formalen Grösse macht, wenn auch Biedermann selbst dagegen protestirt und *sein* Geistbegriff diesen Vorwurf wirklich unbegründet erscheinen lässt [1]).

Nach Hegel hat kein philosophisches System mehr einen durchschlagenden Einfluss auf die Theologie und also auf die Gestaltung der christlichen Lehre gehabt. Ist doch die Philosophie nach der schier unbedingten Herrschaft der Hegel'schen Schule selber in Miscredit gerathen und hat erst bei der empirischen Wissenschaft gleichsam wieder in die Schule gehen müssen um sich durch Rückgang auf Kantische Prinzipien die verlorne Achtung zurückzuerobern. Solchen Rückgang hatte nun zwar schon *Schopenhauers* transcendentaler Idealismus in seiner Weise praktizirt; aber erst die neueste Zeit hat diese Philosophie durch seinen geistreichen Jünger *Ed. v. Hartmann* zur Anerkennung und zur Mode gebracht. Schopenhauers Phi-

1) Vgl. ausser den bezeichnenden Schlusssätzen der Dogmatik (§ 1000), wo die persönliche Lebensgemeinsehaft mit Gott, dem absoluten Geiste, als höchstes Ziel des menschlichen Daseins genannt wird, die Vorrede zu seinem »Leitfaden für den Religionsunterricht an Gymnasien etc. pag. XIII.

losophie bietet in der That ein interessantes Gegenstück zur Hegel'schen Dialektik; ist dort das Denken das höchste Prinzip, welches das Welträthsel löst, die Vernunft in allem Seienden erkennt und als das höchste Gut den denkenden Menschen unmittelbar zum Absoluten erhebt, so ist dieses oberste weltschaffende Prinzip bei Schopenhauer der *Wille*, der aber vom erkennenden Menschen in seiner Thorheit und Unvernunft erkannt und deshalb verneint werden muss, um die Welt wieder aufzuheben und aus dem unvernünftigen und daher schmerzvollen Dasein zu erlösen.

Wenn die Hegel'sche Philosophie der absolute *Optimismus* ist, so proclamiren daher Schopenhauer und seine weltmüden Anhänger den schroffsten *Pessimismus*; aber eben deshalb kann diese Philosophie trotz vieler Vorzüge im Einzelnen doch die sittlich-religiöse Wesensbestimmung des Menschen nur wenig fördern. Denn ihr Pessimismus ist nicht ein *ethisch-religiöser*, wie er in der That auch ein Moment des Christenthums bildet, sondern ein rein *eudämonologischer*, den nicht das *Wesen* und *Thun* des Menschen schmerzt, sondern allein sein trauriges *Schicksal*. Zudem ist von demjenigen, welcher die »Selbstzersetzung des Christenthums« bereits mit schadenfrohem Munde verkündigt hat, eine ernstliche Würdigung der christlichen Grundideen wohl so wenig zu erwarten als von demjenigen, der die Frage »sind wir noch Christen?« rundweg verneint, die Frage »haben wir noch Religion?« kaum zu bejahen gewagt hat; und dieses Urtheil wird auch durch das neueste voluminöse Werk Hartmanns, die »Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins« nicht verändert. Denn bei vielen trefflichen Bemerkungen im Einzelnen ist der Geist des Ganzen derselbe geblieben — ein unfruchtbarer, auf eine gnostische Metaphysik (nach Art des spätern Schelling) gegründeter *Pessimismus* und eine absolute Unfähigkeit zum unbefangenen Verständniss des Christenthums und seiner ethischen Grundlehren.

b. Von Schleiermacher bis Martensen.

Verfolgen wir nun die andere von Kant ausgehende Linie, welche von *Schleiermacher* an durch die spezifisch theologischen Schulen dieses Jahrhunderts uns hinabführt, so kann es unsere Aufgabe nicht sein, *diejenige* Richtung näher zu characterisiren, welche sich einfach auf *Wiederholung* und *Vertheidigung* des *altkirchlichen* Dogmas beschränkt hat. Sondern wir können nur diejenigen Theologen berücksichtigen, welche die kirchliche Lehre wirklich *weiter zu entwickeln* oder *prinzipiell neuzugestalten* versucht haben; ja wir müssen uns auch bei diesen nur auf diejenigen beschränken, welche durch Aufstellung *neuer* und *eigenthümlicher* Gesichtspunkte eine hervorragende Wichtigkeit erlangt haben.

Als grundlegend und bahnbrechend für alle Zeit ist nun hier zuerst eben *Schleiermacher* selbst zu nennen, der deshalb wohl eine etwas ausführlichere Besprechung verdient. Bekanntlich fasst Schleiermacher, wie Kant auf die Erfahrung zurückgehend, die ganze Glaubenslehre auf als lehrhafte Zusammenstellung und Verarbeitung der Aussagen des unmittelbaren frommen Selbstbewusstseins; anderes will er nicht als die thatsächlich empfundenen Zustände des frommen, respective christlichen Selbstbewusstseins *beschreiben*, wie sie unmittelbar von einem jeden Gläubigen erfahren werden. Die Consequenz davon ist die, dass aus der Dogmatik Alles dasjenige wegfällt, was nicht Sache eigener religiöser Erfahrung sein kann; also wie alle metaphysischen Theorien, so auch alle Sätze geschichtlicher und naturgeschichtlicher Art, insbesondere auch die Sätze über Schöpfung, Wesen und Geschichte des ersten Menschen. Denn die Geschichte, (das »Thatsächliche in der menschlichen Entwicklung«) ist nirgends Sache persönlicher Erfahrung, also auch nicht Sache des Glaubens; die Aussagen darüber sind nicht *Glaubenssätze*, sondern *geschichtliche* Aussagen [1]).

1) Der christliche Glaube, Bd. I. p. 331, 334. (3te Aufl.)

Freilich können sie auch als *geschichtliche* Sätze keinen Anspruch auf objective Geltung machen; denn »alle Versuche ein geschichtliches Bild von den ersten Anfängen des menschlichen Daseins zu gestalten, müssen nothwendig mislingen, weil es uns, wie uns denn überhaupt kein absoluter Anfang gegeben ist, an aller Analogie fehlt, woran wir uns einen absoluten Anfang des vernünftigen Bewusstseins verständlich machen könnten«. — Abgesehen also von dieser Vermengung von Glaubensaussagen mit historischen Sätzen ergibt sich aber für Schleiermacher als Aussage des Glaubens doch auch eine Art ursprünglicher Vollkommenheit des Menschen, wogegen er die Ausdrücke »Ebenbild Gottes« und »ursprüngliche Gerechtigkeit» nicht so glücklich gewählt findet. Unter der ursprünglichen Vollkommenheit versteht Schleiermacher nämlich das Vermögen des Menschen, »kraft dessen sich an seinem Selbstbewusstsein jederzeit auch das Gottesbewusstsein verwirklichen kann«. Dieses Vermögen ist näher bedingt einerseits durch seinen physisch-psychischen Organismus, andrerseits durch den Zusammenhang des Selbstbewusstseins mit dem Gattungsbewusstsein, welcher erlaubt, das Gottesbewusstsein von einem Individuum der Gattung auch auf das andere zu übertragen, speziell also auch (worauf es Schleiermacher namentlich ankommt) von dem Erlöser auf die Erlösten, und zwar in derjenigen vollkommenen Stetigkeit desselben, welche gerade ihm eigenthümlich ist. M. a. W. die ursprüngliche Vollkommenheit des Menschen besteht für Schleiermacher in seiner *religiösen Anlage* oder darin, dass er das *Vermögen* und die *Anlage* in sich fühlt, mit Gott in vollkommene Gemeinschaft zu treten und dass diese Anlage durch einen in ihr liegenden *Trieb* zugleich die Gewähr ihrer Verwirklichung in sich trägt. Ob freilich diesem Gedanken der Ausdruck »ursprüngliche Vollkommenheit« besser entspreche als der biblische des »göttlichen Ebenbildes« könnte man sehr stark bezweifeln; denn es verbindet sich damit doch immer

wieder leicht die Vorstellung eines geschichtlich gegebenen und irgendwie wieder verloren gegangenen oder veränderten Zustandes. Gerade eine solche *geschichtliche* Aussage will ja aber Schleiermacher abweisen; er will nichts anderes behaupten als *die sich immer gleiche und zur stetigen Einwohnung des Gottesbewusstseins vollkommen ausreichende Beschaffenheit der menschlichen Natur.* »Soll aber, so schliesst er diesen Abschnitt (p. 342), in einer *einzelnen* menschlichen Erscheinung Alles zusammengeschaut werden, was sich aus solcher ursprünglicher Vollkommenheit entwickeln kann: so wird dies nicht in *Adam* aufzusuchen sein, in welchem es wieder verloren gegangen sein müsste, sondern in *Christo*, in welchem es Allen Gewinn gebracht hat.«

Kann die Glaubenslehre nach Schleiermacher über die ursprüngliche Natur Adams nichts aussagen, so kann sie natürlich ebensowenig von einer *Veränderung* dieser Natur etwas wissen und nichts von einem *ersten geschichtlichen Eintreten der Sünde in die Welt.* Ja wenn man auch hierüber etwas bestimmen wollte, so müsste eine Veränderung der Natur zufolge der nothwendigen Einheit der *Gattung*, zu welcher auch der erste Mensch gehört, geradezu verneint werden; würde durch die That eines Einzelnen wirklich ein *Neues* in der Natur der Gattung auftreten, so müsste dies nur dazu führen, den *Begriff* der Gattung von Anfang an anders und vollständiger zu bestimmen, damit so auch dieses Neue in ihrem Begriff Raum hätte. Und zudem kann jedes Einzelwesen immer nur *mit* seiNatur handeln, niemals *auf* dieselbe (a. a. O. p. 396). Es ist also zu sagen, *dass auch in dem ersten Menschen die Sünde nicht anders aufgetreten ist als bei uns.* Allein in unserer eigenen Sünde ist allerdings ein Doppeltes zu unterscheiden. »Wir sind uns der Sünde bewusst theils als in uns selbst gegründet, theils als ihren Grund jenseits unseres Daseins habend«. (§ 69). Diese Jenseitigkeit ist aber nicht diejenige der geschichtlichen Abstammung vom ersten Menschen; vielmehr wäre ganz die gleiche

der ersten Thatsünde vorhergehende Begründung aller Sünde auch schon im ersten Menschen anzunehmen, wie bei uns.

Nach Schleiermacher ist die Sünde überhaupt das Bewusstsein des mangelnden oder mangelhaft verwirklichten oder gestörten Gottesbewusstseins. Dieser Mangel ist nach ihm zurückzuführen auf den Widerstand, welchen das *Fleisch*, die niedere, sinnliche Natur des Menschen dem *Geiste*, dem höheren Selbstbewusstsein leistet. Nun ist klar, dass dieser Widerstand nicht blos als ein erst selbstgewollter und selbstverursachter uns bewusst wird, sondern ebenso auch als die Kraft und das Werk einer frühern Zeit, wo das Gottesbewusstsein im Selbstbewusstsein noch gar nicht erwacht war und demnach auch noch gar keinen *bewussten* Widerstand fand (§ 67). Oder m. a. W.: Wir sind uns der Sünde bewusst als einer unserer bewussten positiven Widersetzlichkeit gegen den Geist immer schon *vorhergehenden*, unserm Selbstbewusstsein also *jenseitigen* Zuständlichkeit, die wir immer schon in uns vorfinden und die denn auch von vornherein der zureichende Grund jeder wirklichen Thatsünde ist. Diese unserm eigenen Bewusstsein und Willen jenseitige, fremde Zuständlichkeit ist gegeben *schon durch das Hineintreten des Ich in diese Welt*, welches nicht als *unsere* That begriffen werden kann, wenn auch die Speculation es bisweilen so darzustellen versucht hat; ferner ist jene Zuständlichkeit gegeben durch die früher als die geistige eintretende *Entwicklung des sinnlichen Lebens*; und endlich durch die damit im Zusammenhange stehende *ungleichmässige Entwicklung der Einsicht und der Willenskraft* (p. 374, 367). *Diese Zuständlichkeit ist die sogenannte Erbsünde*, »die alle wirklichen Sünden jedes Einzelnen mitbedingende und vor aller That hergehende (sündhafte) Beschaffenheit des handelnden Subjects«. Ist nun auch der Ausdruck *Erbsünde* hiefür unpassend und misverständlich, so weiss ihn Schleiermacher doch einstweilen nicht zu ersetzen; und er kann ihm insofern wieder dienen,

als er den *Zusammenhang* andeutet, in welchem das sündige Individuum mit dem ganzen Geschlecht steht. Ist dieser Zusammenhang wichtig, weil er ja das Hineintreten des Individuums in die Welt und *seine* besondere *Veranlagung* bedingt und vermittelt, so ist er nach Schleiermacher auch von *der* Seite anzusehen, dass die *actuelle Sünde der Einzelnen auch wieder auf das ganze Geschlecht rückwirkt.* Weil jede Sünde mit den vorhergehenden und nachfolgenden causaliter zusammenhängt, so ergibt sich also auch eine *Gemeinsamkeit der Sünde und der Schuld*, welche durch jede Sünde immer wieder neu hergestellt wird. Die Erbsünde wird darum am besten als *Gesammtthat und Gesammtschuld des menschlichen Geschlechts* vorgestellt, weil sie zugleich die eigene Schuld eines Jeden ist, der daran Theil hat. (§ 71). Und insofern also fasst Schleiermacher die *zuständliche Sündhaftigkeit* zugleich als *Schuld*, wenn auch nicht, wie die alte Kirchenlehre, als *Strafe.* Doch wird er der Einwendung kaum entgehen können, dass mit diesem Schuldbegriff ein der vorherigen Entwicklung fremdes Element hinzugebracht sei; denn eine *vor* jedem Bewusstsein gegebene Zuständlichkeit wird niemals als *Schuld* behauptet werden können, auch nicht wenn man den geistreichen, fast witzigen Satz zu Hülfe nimmt, dass jeder Einzelne sich bewusst sei, wenn ihn das Loos getroffen hätte der Erste zu sein, so würde er die erste Sünde auch begangen haben. Dagegen ist die *Solidarität des menschlichen Geschlechts* wie im Guten so im Bösen allerdings ein Moment auch der kirchlichen Erbsündenlehre.

Besser fügt es sich in den Zusammenhang der Schleiermacherschen Gedanken, wenn nun die Erbsünde materialiter bestimmt wird als *allgemeine vollkommene Unfähigkeit zum Guten* oder als *allgemeine Erlösungsbedürftigkeit* (§§ 70, 71). Beide Ausdrücke sind freilich nicht völlig adäquat; und indem Schleiermacher selbst die völlige Unfähigkeit zum Guten dahin restringirt, dass doch die Fähigkeit zur Aufnahme der Erlösung nicht

geleugnet werden könne, dass ferner auch im Unerlösten ein Gegensatz des Löblichen und Tadelnswerthen anerkannt werden müsse, so hebt er damit doch dasjenige wieder auf, was mit dem Ausdruck gesagt ist. Denn wenn auch nach Schleiermacher nur diejenige That wirklich gut ist, welche durch das Gottesbewusstsein bestimmt ist, so folgt aus der als Erbsünde herrschenden *Unkräftigkeit* des Gottesbewusstseins (die aber doch nie einem völligen Mangel desselben gleichkommt) nur eine Unfähigkeit zum *vollkommenen Guten*, nicht eine *vollkommene Unfähigkeit* zum Guten. Die Anerkennung dieser Unfähigkeit schliesst aber in der That die Anerkennung der Erlösungsbedürftigkeit in sich und zwar für *alle* Menschen, ohne Ausnahme. Nämlich doch den *Erlöser selbst* ausgenommen, welchen aber Schleiermacher mit der Kirchenlehre zugleich aus dem Zusammenhang des allgemeinen Menschengeschlechts und dadurch der allgemeinen Sündhaftigkeit herausnimmt (pag. 408). Und zwar ist diese Ausnahme nöthig, weil der Glaube in die Vermeidlichkeit der Sünde, also an ihre Ueberwindung oder an die Erlösung, in Schleiermacher's Sinne nur möglich ist Angesichts einer thatsächlich unsündlich entwickelten menschlichen Vollkommenheit, wie sie eben in Christus gegeben ist. Hier mündet denn die Schleiermacher'sche Anthropologie aus in seine Christologie. Es ist dabei nur noch das bemerkenswerth, dass gerade Schleiermacher auch die reformirte *Erwählungslehre* neu aufgenommen und gegenüber den landläufigen Einwänden vertheidigt hat [1]). Machte nämlich die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen eine Erlösung durch Gott nothwendig, so konnte auch diese nicht anders als in der unbedingten Abhängigkeit von der göttlichen Gnade geschehen — was eben durch die Praedestinationslehre ausgedrückt wird.

---

1) Ausser in der Glaubenslehre (§ § 117—120) auch schon in einem besondern Aufsatze „über die Erwählung" in der von ihm mit Lücke und de Wette herausgegebenen Zeitschrift.

Schleiermacher hat unzweifelhaft die ganze Glaubenslehre auf einen neuen Boden gestellt, welcher in alle Zukunft der Ausgangspunkt für dogmatische Sätze bleiben wird, wenn er zeigte: »dogmatische Sätze sind nicht *Gegenstand* des Glaubens, sondern *Ausdruck* des Glaubens«, und wenn er den Glauben selbst unabhängig erwies von den Ergebnissen der Wissenschaft. Wie aber schon sein subjectiver Ausgangspunkt für die Beschreibung dessen, was wirklich Inhalt des Glaubens sei, doch wieder nicht genügte, so sahen wir auch im Einzelnen unseres Lehrstücks seine Aufstellungen nicht durchweg über die Kritik erhaben. Aber die weitreichendste Anregung war durch ihn gegeben. Sein treuester Schüler, *Alex. Schweizer*, hat auf seinen Grundlagen weiter bauend das subjective Gefühl, von dem jener ausging, genauer bestimmt und sich dadurch erst die Möglichkeit geschaffen, mit dem subjectiven Standpunkte Schleiermachers wirklich Ernst zu machen. Er will ebenfalls vom Menschen und seiner Heilsbestimmung nicht mehr aussagen, als was in den christlichen Dogmen von thatsächlicher christlich-religiöser Erfahrung niedergelegt ist; er definirt sonach die ursprüngliche Vollkommenheit rein und scharf als *Anlage* und *Trieb* zur Verwirklichung des inwohnenden Gottesbewusstseins und lehrt die Erlösung auffassen als die subjective Versetzung aus der *Gesetzes*religion in die *Gnaden-* oder *Erlösungsreligion.*

Doch, wie Biedermann auf der andern Seite, so gehört auch *Schweizer* eigentlich noch nicht der Geschichte an, sondern steht noch mitten im lebendigen Flusse der gegenwärtigen theologischen Arbeiten und Entwicklungen. Ebenso *R. A. Lipsius*, welcher, wie Schweizer, von Kant und Schleiermacher ausgehend, die christliche Dogmatik zuletzt herausgegeben hat und dessen Hauptverdienst in der gründlichen Kritik der religiösen Erkenntnisslehre bestehen dürfte. Mit diesen neuesten Darstellungen, die übrigens *sachlich* in unserer Frage fast

durchweg übereinstimmen, werden wir uns daher in unserm darstellenden Theile auseinandersetzen müssen. In der *geschichtlichen* Reihe von Schleiermacher abwärts sind dagegen vorzüglich noch zu nennen *August Tholuck*, *Julius Müller*, *Richard Rothe* und von den Neuesten etwa noch *H. Martensen*.

Zwar *Tholuck* hat mehr in rhetorisch-populärer Weise die uns hier berührenden Fragen behandelt: doch verdient er Erwähnung, weil er in einer Zeit, wo theologischer Rationalismus und philosophischer Pantheismus die Bedeutung der Sünde schier hatten vergessen lassen, durch sein jugendlich begeistertes Schriftchen «die Lehre von der Sünde und vom Versöhner oder die wahre Werke des Zweiflers» (letzterer Beisatz gegen de Wette!) manchem die Augen darüber wieder öffnete. Er selbst beschränkte sich so ziemlich auf die Wiederholung der Schrift- und Kirchenlehre. Der Mensch ist ursprünglich gut, ein Halbgott, der aber nach dem Fall mit dem Halbthier anfängt. Aber «nach dem *Grunde* zu fragen, warum der gute Mensch fiel, musst Du aufgeben; einen *vernünftigen* Grund kannst Du nicht finden und der *unvernünftige* ist selbst schon das Böse auf der Seite der Erkenntniss» (pag. 23).

Damit ist natürlich einer prinzipiellen Untersuchung der Faden zum Voraus abgeschnitten. Ganz anders verhält es sich mit seinem Collegen *Julius Müller*, welcher von Schleiermacher mehr nur zum Widerspruch geweckt, in seinen positiven Ideen durch *Neander* einerseits, durch *Schelling* und *Steffens* andrerseits angeregt, das bekannte Hauptwerk über «die christliche Lehre von der Sünde» (1844, 2 Thle) verfasst hat und dabei in gründlicher Weise die verschiedenen Seiten der Frage untersuchte. Freilich kann ihm der Vorwurf nicht erspart bleiben, dass er, an einer ihm selbst genügenden Erklärung des Problems verzweifelnd, sich wieder in eine unhaltbare transcendente Speculation verirrte. Durch seine gründlichen Untersuchungen sah er sich genöthigt zuzugestehen, dass die empirische mensch-

liche Freiheit, welcher man gewöhnlich die Sünde allein Schuld gibt, thatsächlich eben doch schon nicht mehr volle Freiheit sei; weil er nun aber andrerseits Schuld und Sünde auch *nur* aus der Freiheit erklären zu können uns deshalb gegen Schleiermacher, Vatke u. a. den Freiheitsbegriff absolut retten zu müssen glaubte, so trieb ihn die Consequenz dieses Widerspruchs auf dasselbe Auskunftsmittel, auf welches schon Origenes und Kant verfallen waren, nämlich den Fall in eine *vorzeitliche Urentscheidung des Willens zum Bösen* zu verlegen. In zeitloser Praeexistenz hat sich das ursprünglich gute Ich jedes Menschen selbst zum Bösen bestimmt; der Abfall von Gott zur Selbstvergötterung, die selbstsüchtige Lostrennung von ihm — das ist die *Ursünde*, welche den Eintritt der geistigen Monas in diese Welt der Sinnlichkeit zur Folge hat und welche fernerhin durch die dem Willen damit ertheilte Richtung auch alle *zeitlichen* Sünden bedingt und hervorruft. — Allein man sieht leicht, dass diese Auskunft das Problem nur zurückschiebt, nicht löst [1]). Alle Einwendungen, welche den *zeitlichen* Fall beschweren, wiederholen sich beim *zeitlosen* Falle mit verstärkter Kraft, wenn doch ein Fall eines unsinnlichen, rein geistigen Menschen angenommen werden soll; man begreift zum mindesten das nicht, warum *alle* Menschen (ausser Christus) gerade *diese* Selbstentscheidung treffen, während doch die guten Engel sich nicht wider Gott entscheiden. Und Müller selbst muss daher schliesslich, wie Jeder der die Sünde rein aus der creatürlichen Willkür ableitet, mit dem Geständniss schliessen: «Das Böse ist das unergründliche Geheimniss der Welt; in seiner innersten Tiefe bleibt es immer undurchdringliche Finsterniss; es ist das seinem Wesen nach Unbegreifliche» (II, 232). Wir können es nur aus diesem Gefühl des Unzulänglichen seiner eigenen Theorie erklären, wenn nun Müller

1) Vgl. *Scholten*, a. a. O. II. p. 553, 574.

nach dieser speculativen Erklärung denn doch in inconsequenter Weise wieder auf den *historischen* Sündenfall zurückgreifen zu müssen meint, in dem Mythus der Genesis einen «historischen Kern» retten will und annimmt, dass durch den vom Teufel veranlassten *Fall Adams*, durch welchen sich die zeitlose Urentscheidung zum Bösen gleichsam den Eingang in das irdische Dasein brach, die menschliche Natur inficirt und durch die natürliche Fortpflanzung Ursache des allgemeinen Verderbens geworden sei. Obwohl Müller die kirchliche Erbsündenlehre als eine ungenügende Lösung des Problems erklärt; obwohl er zugesteht, dass aus Gen. 3 der Ursprung der menschlichen Sündhaftigkeit *nicht* deducirt werden könne und dass jedenfalls die kirchliche Lehre von den *Folgen* des Falls (Verlust des göttlichen Ebenbildes und der ursprünglichen sittlichen Vollkommenheit) entschieden antibiblisch sei: so kann er sich doch von der orthodoxen Vorstellungsart noch zu wenig losmachen, indem er fortfährt die Sünde als die *Störung* und *Verderbniss* eines im Anfange aller menschlichen Entwicklung schon realisirten besseren *Urstandes* aufzufassen; und eben dies treibt ihn zu jener seltsamen Flucht in das transcendente Reich speculativer Phantasie — während er freilich den gewöhnlichen Menschenverstand in der Qual des Widerspruchs zurücklassen und jene Lehre als *esoterische* nur dem philosophisch geschulten Denker vorbehalten will (II, 542).

Die Kritik Jul. Müller's hat niemand besser gegeben als sein Gegenpart *Rich. Rothe* [1]). Abgesehen von den schon gemachten Bemerkungen hält er der Müller'schen Theorie das Eine entgegen, dass es ein Widerspruch, ein Unding sei, ein endliches, geschaffenes also zeitliches Wesen in einer ausserzeitlichen Existenz zu denken. In jener Theorie sieht er daher nichts anderes als das Geständ-

1) Dessen „theol. Ethik", 2 Aufl., Bd. III pag. 1ff. besonders die §§ 467. 479, 480. Dazu die einschlägigen Bestimmungen seiner posthumen Dogmatik.

niss der Unerklärbarkeit der Sünde und er vermuthet den tiefsten Grund davon in der Furcht, dass die Erklärbarkeit der Sünde ihr ihren Charakter als wirklicher *Sünde* nehmen möchte. Hiegegen gibt Rothe zu, dass *jedes* Begreifen der Sünde auch zugleich das Erkennen irgend einer *Nothwendigkeit* derselben involvire; aber eben diese Nothwendigkeit und Unvermeidlichkeit derselben ist's, welche er seinerseits, gestützt auf seinen Gottes und Schöpfungsbegriff und auf die σαρξlehre des Paulus, behauptet. Auch auf den reformirten Supralapsarismus kann er sich beiläufig berufen; für die Bestimmung des Einzelnen aber gilt ihm die Analogie der orthodoxen Kirchenlehre nicht viel; «denn, sagt er, die Vorstellung der Kirchenlehre vom Sündenfall (und — setzen wir hinzu — von der ursprünglichen Vollkommenheit des ersten Menschen) vermögen auch unsere conservativsten Theologen nicht mehr festzuhalten». Rothe's eigene Ansicht gestaltet sich nun so:

Die Sünde ist ein *unvermeidlicher Durchgangspunkt* in der Entwicklung der Menschheit; und zwar dies infolge der *Creatürlichkeit* des Menschen. Der Mensch, wie jede Kreatur, *entwickelt* sich erst allmählig von niederer zu höherer Stufe; auch die niedere Stufe ist von Gott gesetzt, aber als eine wiederaufzuhebende und zu überwindende. Jeder Mensch trägt als zu Gott geschaffene Kreatur den *Trieb* und die *Kraft*, die *Empfindung* und den *Sinn* für Religion und Sittlichkeit in sich, aber alles dieses nur als *Anlage*, die erst durch die positive Arbeit der *Persönlichkeit* volle Wirklichkeit empfängt. Die Persönlichkeit aber ist nicht von vornherein gegeben; sondern muss erst auf sittlichem Wege durch sich selbst *gesetzt* werden; ist aber nur dasjenige wirklich *gut*, was durch freie Selbstbestimmung der *Persönlichkeit* gesetzt wird, so ist das Böse wirklich nothwendig. Denn die sittliche *Aufgabe* ist mit dem Eintritt des Menschen sofort *gegeben*; das *Subject* aber, das sie allein erfüllen könnte, muss noch erst *gesetzt* werden. Ja dieses Sub-

ject, die freie selbstbewusste und selbstthätige Persönlichkeit, geräth schon in seinem *Werden* in eine anormale Entwicklung da es schon in seinem Werden durch die von Haus aus übermächtige materielle Natur bestimmt *wird*, statt dass es, wie sein Begriff fordert, von Anfang an *selbst* diese Natur bestimmen würde und in keiner Weise sich *von* ihr bestimmen liesse. So ist denn die Sünde des Menschen mit seiner Kreatürlichkeit, kraft welcher er freie, geistige, sichselbstbestimmende Persönlichkeit nicht *ist*, sondern erst *wird* [1]), nothwendig mit gegeben. Denn durch dieses Gesetz seiner Entwicklung, durch welches er von vornherein der vorerst *allein* und mit *voller Kraft* auf ihn wirkenden Potenz der natürlichen Sinnlichkeit preisgegeben ist, sieht er sich ohne weiteres in eine anormale, seinem Wesen nicht entsprechende, sündhafte Bahn versetzt, aus welcher nur die *Erlösung* wieder befreit. Denn mit jedem thatsächlichen Sieg des materiell-sinnlichen Prinzips über die Persönlichkeit *verstärkt* sich seine Macht mit Naturnothwendigkeit und eine spätere Umkehr in die normale Bahn ist daher unmöglich. —

Dennoch ist der *sündige Hang* (od. die Erbsünde), der sich daraus ergibt, kein *absoluter* und darum die Sündigkeit auch keine *totale*; es bleibt dem Menschen immer noch irgend ein Mass von der Macht der Selbstbestimmung oder des guten Prinzips, daher auch immer irgend ein Mass der *Möglichkeit des Widerstands* gegen die Sünde, und daher bei jedem *minus* des Widerstandes *unter* diesem Masse auch *eigene Verschuldung*. Es bleibt immerfort im Menschen eine Macht des moralischen Selbstbewusstseins und der Selbstthätigkeit; und der schon vor der positiven Entwicklung derselben nothwendig eintretende *Hang*

1) Gesteht doch auch J. Müller: „Das folgt aus dem Wesen des Sittlichen überhaupt und kommt dem sittlich Bösen gemeinschaftlich mit dem sittlich Guten zu, dass es schlechterdiugs nicht von einem *Sein*, sondern nur von einer *That* beginnen kann„ (II, 119.)

zur Sünde begründet daher doch bei dem einmal erwachten Bewusstsein des Bösen zunächst nicht mehr als die *Nothwendigkeit* eines *beständigen Kampfes* wider das Böse. Dabei bleibt allerdings die *Unmöglichkeit* den Kampf zum vollständigen *Siege* des *guten* Prinzips hinauszuführen; aber für das Mass unserer Schuldigkeit sind wir dennoch *verantwortlich*, weil in jedem einzelnen Falle der Sieg des bösen Prinzips nur mit unserer eigenen Einwilligung zu Stande kommt.

Dies entspricht auch dem allgemeinen Bewusstsein, dass wir nicht sündlos sein *können* und uns doch für jede einzelne Sünde wieder *verantwortlich* fühlen. Und dieser Zwiespalt erzeugt denn endlich wie die Nothwendigkeit, so auch das *Bedürfniss* einer Erlösung.

Dies in kurzen Zügen die Rothe'sche Theorie über die Sünde und ihr Verhältniss zur menschlichen Natur. Man sieht wohl, dass es sich hier nicht mehr um einen blossen Wiederaufputz der alten Kirchenlehre handelt, sondern um einen Aufbau ihrer Grundgedanken auf durchaus neuem Boden und nach durchaus neuen und eigenthümlichen Kategorien. Und in ähnlicher Weise hat auf der neueste und seit Rothe bedeutendste theologische Ethiker gearbeitet, *H. Martensen* [1]). Zwar hat er sich, besonders in der noch conservativern Dogmatik, in manchen Punkten wieder mehr an die ältere Lehrweise angeschlossen; so wenn er zur Erklärung der allgemeinen Sündhaftigkeit absolut ein erstes und einziges Menschenpaar fordert; wenn er Tod und Uebel nur als Folge der Sünde und nicht als nothwendiges Prädicat der Endlichkeit versteht oder wenn er (nach dem Vorgange Daub's einerseits, nach den Briefen Judä und II Petri andrerseits) die Persönlichkeit des Teufels als der persönlichen Centraloffenbarung des bösen Prinzips festhalten zu müssen meint. Es erklären sich solche Eigenheiten daraus, dass Martensen,

1) *Dogmatik.* Deutsche Ausgabe 1856. *Christliche Ethik,* Allgem. Theil 1871, Spezieller Theil 1878.

wie er sagt, «speculativ sein will», d. h. nicht blos die speziellen Erlösungswahrheiten», sondern auch die «allgemeinen Offenbarungswahrheiten» darstellen will, wodurch er denn über das der Erfahrung zugängliche Gebiet der spezifisch religiösen Wahrheit hinausgreift. Im Uebrigen ist für Martensen gerade der *ethische* Gesichtspunkt characteristisch, der seine Theologie durchweg beherrscht. Das *christliche Humanitätsideal*, das in Christo, dem Einzigen, persönlich verwirklicht ist und im Reiche Gottes als einem Reiche geheiligter und beseligter Individuen zur universalen Verwirklichung kommt — das scheint die eigentliche Grundidee Martensens zu sein. Daher kann er sich doch die Kirchenlehre vom Fall Adams und seinen Folgen nicht ohne weiteres aneignen. Allerdings tritt durch die Sünde, welche wesentlich Gottwidrigkeit, Egoismus ist (nach den beiden Seiten des Hochmuths und der Sinnlichkeit) eine Veränderung im modus existendi der Menschheit ein, doch nicht in ihrem substantiellen Wesen. Das gute, göttliche Prinzip *bleibt* in Adam, aber er geräth unter die Herrschaft des kosmischen Prinzips. Ohne die Erlösung ist so der Mensch nun *Welt*mensch statt *Gottes*mensch; es fehlt ihm zwar nicht die *Receptivität* für das Reich Gottes (wie die orthodoxe Kirchenlehre behaupten muss), aber doch die *Productivität* und er kommt daher nicht zur Erfüllung seiner höchsten idealen Bestimmung. Dabei behält aber die Welt des sittlichen auch noch ausserhalb der Erlösung ihren relativen Werth und darf nicht aus einseitig religiösem Gesichtspunkte alles ohne Unterschied unter dieselbe Verdammniss gestellt werden; so gewiss das Böse auf dem kindlichen Naturstandpunkte wohl zu unterscheiden ist von der bewussten teuflischen Verhärtung wider die bekannte und erkannte Gnade; absolute Verdammniss ist daher jedenfalls nur möglich im Umkreise der Offenbarung Christi.

Eben diese Offenbarung Christi betreffend ist als bedeutsam in Martensen's Anschauungen noch hervorzuheben, dass er die

Lehre Andr. Osianders und älterer griechischer Kirchenlehrer erneuert, wonach Christus erschienen sein würde auch wenn der Mensch nicht in Sünde gefallen wäre [1]), nämlich um das vollkommene Ebenbild Gottes, respective des Logos auf Erden darzustellen. Hiemit glaubt Martensen das Richtige der Infralapsarier und der Supralapsarier zu vereinigen: nämlich Gottes höchste Liebesoffenbarung als Ziel der Schöpfung als ein Unbedingtes festzuhalten und doch die bestimmte Art und Weise derselben *bedingt* sein zu lassen durch das Verhalten des Menschen, respective seine Sünde. So wird in der That die Erlösung bestimmt unter dem Gesichtspunkt der göttlichen Vorsehung (providentia specialissima) angeschaut; die Wirklichkeit der Sünde aber bleibt ein irrationaler Rest sowohl in der Weltgeschichte im Grossen, als in der Entwicklung des Individuums — weil auch Martensen, wiewol er den gewöhnlichen Indeterminismus als Indifferentismus bekämpft, für die Erklärung der Sünde doch zuletzt auf die Wahlfreiheit zurückgreift, jenen «mysteriösen, unbegreiflichen Punkt», der «vor Allem im Sündenfall am Anfang der Menschengeschichte liegt, demnächst bei jedem nachfolgenden relativen Sündenfalle, bei welchem der Mensch nämlich eine gewissermassen erste Wahl zu treffen hatte». (Ethik, Allgem. Theil p. 157, 158).

Mit diesem Vertreter neuester Theologie wollen wir denn unsere geschichtliche Uebersicht schliessen. Dass die orthodoxe Kirchenlehre gerade in den unserer Betrachtung vorgelegten Lehrstücken wirklich absolut unhaltbar sei, davon dürfte vielleicht nicht am wenigsten das Beispiel zweier so milder und pietätsvoller Theologen wie Rothe und Martensen überzeugen. Das Gebäude ist schadhaft — wir müssen es verlassen. Zum Beweise unseres guten Rechts dazu bedarf es übrigens für den aufmerksamen Leser, der uns bis an diesen Punkt gefolgt ist,

1) Vgl. Dogmatik § 75, 85. *Osiander*: Etiamsi homo non peccasset, deus tamen incarnatus esset, licet non crucifixus. — Vgl. oben pag. 33 not.

nur einer Erinnerung an den Weg, den wir jetzt mit einander durchlaufen haben: wir fanden die Kirchenlehre ja nicht als etwas Festes, von Anfang an unveränderliches; sondern wir waren Zeugen erst ihrer allmähligen, von so verschiedenen Factoren beeinflussten *Ausbildung*; wir sahen dann, nachdem bereits früher vielfacher Widerspruch ihr begegnete, ihren in der neuern Zeit immer mehr zunehmenden *Zerfall* und endlich die verschiedenen neuern Versuche zu ihrer Umgestaltung. Wir wollen nun aber nicht unterlassen, die Kritik, welche schon die *Geschichte* in objectiver Weise vor unsern Augen vollzogen hat, nun auch selbst in systematischem Zusammenhange und mit aller Schärfe durchzuführen. Erst dann wird auch ein Neubau wirklich gesichert sein.

ZWEITER THEIL: DIE KRITIK.

A. DIE NEGATION.

I. DIE VORAUSSETZUNGEN DES DOGMA'S.

Nach den Voraussetzungen, unter welchen das kirchliche Dogma vom Urstand und Fall des Menschen auftritt, müssen schon die Profan-Wissenschaften, die *Geschichte*, die *Naturwissenschaft*, die *Philosophie* ihren Widerspruch dagegen erheben.

Das Dogma stützt sich auf einen als *historisch* betrachteten Vorgang. Da nun für die Prüfung der Geschichtlichkeit eines Factums in erster Linie die Frage nach seiner Bezeugung durch geschichtliche Quellen zu stellen ist, so wäre auch hier vorerst die *Quellenfrage* zu erheben. Es ist aber sofort klar, dass von einer geschichtlichen Bezeugung jener Vorgänge die Rede überhaupt nicht sein kann; schon darum weil sie in eine Zeit fallen, welche sich überhaupt jeder geschichtlichen Kunde entzieht. Mag man auch über die Anfänge des Menschengeschlechts denken wie man will, so viel ist sicher, dass die ersten Menschen nicht selbst eine Urkunde über ihre eigenen Erlebnisse ausgefertigt und sie der Nachwelt überliefert haben. Was also von Nachrichten über diese Anfänge uns bei verschiedenen Völkern überliefert ist, das könnte höchstens auf vielhundertjähriger *mündlicher* Tradition beruhen; wir kommen damit in

das Gebiet der *Sage* und des *Mythus*, nicht der Geschichte, ja es geben sich diese Traditionen nach Inhalt und Form als Producte einer spätern Zeit zu erkennen, welche *ihre* Ideen und Gedanken in jene Anfangszeit zurückverlegt hat.

Dies gilt speziell auch vom derjenigen Geschichtsquelle, auf welche unser Dogma gebaut ist — von der biblischen Genesis. Seitdem man gelernt hat, auch die biblischen Schriften, sofern sie als *Geschichtsquellen* und nicht nach ihrer speziell *religiösen* Bedeutung in Frage kommen, auch wirklich nach den Grundsätzen historischer Quellenkritik zu behandeln, hat das Dogma seinen vermeintlich geschichtlichen Boden völlig verloren. Denn es herrscht zwar für die positive Zeitbestimmung der verschiedenen Quellen des Hexateuchs noch heute eine grosse Verschiedenheit der Ansichten unter den Theologen; eben für diejenige Quelle aber, die uns hier am meisten interessirt, weil *ihr* gerade die Capp. 2 und 3 der Genesis angehören, für das sogenannte jehovistische Geschichtsbuch ist man doch allgemein einverstanden, dass es in die erste Blüthezeit der prophetischen Literatur, die sogenannten assyrische Periode, zu setzen sei; in eine Zeit also, die nach der eigenen Rechnung des Alten Testaments immerhin beiläufig 3500 Jahre von den erzählten Ereignissen entfernt wäre — Grund genug um von einer geschichtlichen Sicherheit nicht mehr zu reden. Und wenn sich die Wendung befestigen sollte, welche die Alt-Testamentliche Quellenkritik in der neuesten Zeit durch Kuenen, Wellhausen u. a. genommen hat, so würde entgegen der hergebrachten Meinung, welche die sogenannte «Grundschrift» als den ältesten Bestandtheil des Pentateuchs ansieht, das Verhältniss vielmehr umgekehrt werden, die «Grundschrift» als «Priestercodex» an das Ende zu stehen kommen und das sogenannte jehovistische Geschichtsbuch überhaupt der älteste Bericht über die Urgeschichte sein, welcher auf uns gekommen ist. Denn dann fiele also auch Gen. 1 nicht in's davidische Zeital-

ter, wie bis dahin etwa angenommen wurde, sondern erst in die nachexilische Periode des Judenthums und selbst dieser bis dahin noch mit einem gewissen Scheine des grausten Alterthums umgebenen Erzählung würde dieser Schein gewaltsam entrissen. Und möchte man immerhin mit Recht auf ältere schriftliche und mündliche Traditionen sich berufen, welche den letzten Verfassern zu Gebote gestanden haben müssten — wer dürfte auf ein doch so schwaches Fundament eine Lehre von solchem Gewichte wie das kirchliche Dogma zu bauen wagen?

Auch nach ihrem *materiellen Inhalt* ist zudem die Geschichtlichkeit jener Berichte über die Anfänge des Menschengeschlechts nicht zu halten. Zwar führen uns die Sagen nicht blos der Hebräer, sondern auch der meisten andern Völker, insbesondere derer aus dem Gebiete Vorderasiens, auf ähnliche Vorstellungen zurück. Und man könnte sonach in diesen gemeinsamen Vorstellungen doch vielleicht einen Kern wirklich *geschichtlicher* Ueberlieferung vermuthen. Alle diese Völker erzählen von einem sogenannten *goldenen Zeitalter*, einem ersten glücklichen Zustande der Menschen, wo Bosheit nnd Zwietracht noch nicht ihr Leben vergiftete, nicht Schmerz, Leid und Entbehrung sie drückte und die Erde bereitwillig ihre Gaben reichte. So nicht nur bei den Indern nnd Persern, bei welchen sich, wie wir gesehen, in den Vorstellungen vom Lebensbaum (Soma, Haôma), vom Paradies und der Weltschlange noch speziellere Anklänge an den hebräischen Mythus finden; derselbe Glaube an verschiedene allmählig sich verschlechternde Weltalter wurde auch bei den Chinesen und Mongolen, bei den Japanesen und Mexicanern und nicht minder bei den alten Germanen nachgewiesen; und was die classischen Völker betrifft, so sind uns ja *Hesiod's* und besonders *Ovids* bezügliche Schilderungen allen geläufig [1]). Allein bei aller Aehnlichkeit

1) Die Belege bei *Dillmann*, Genesis pag. 54 f. und besonders ausführlich und übersichtlich bei *Zöckler*, Lehre vom Urstand des Menschen (1879) (Abschn. III pag.

in der allgemeinsten aeussern Structur sind doch nicht blos die Localbeziehungen in all diesen Sagen wieder durchaus verschieden; sie stehen auch auf einem sehr verschiedenen religiösen und mythologischen Untergrunde; und es ist speziell der Geist der *biblischen* Sage ein durchaus eigenthümlicher und ihr Stoff dem entsprechend vom Verfasser mit bewusster Ueberlegung gestaltet. Darf daher immer nur mit grosser Vorsicht aus solchen gemeinsamen Traditionen auch auf gemeinsame ethnographische Abstammung und daherige Urüberlieferung geschlossen werden, so ist noch weniger ein Schluss erlaubt auf die Geschichtlichkeit des überlieferten Stoffes selbst; denn der geschichtliche Boden schwindet immer mehr, je höher hinauf eine erste solche Urüberlieferung zurückgeschoben werden müsste. Das was jenen Sagen allen wirklich gemeinsam ist, der Glaube an ein einstiges besseres Weltalter, beweist uns daher im Grunde keine aeussere Thatsache, sondern nur das alte Bedürfniss des Menschen, das ungetrübte Glück, nach dem er sich sehnt und das er in seinem Herzen trägt, sich auch irgendwie real verwirklicht zu denken; und wie die Einen diese Wirklichkeit in eine ferne Zukunft verlegt haben, so haben andere sie in der fernsten Vergangenheit gesucht — beide mit Unrecht, sofern die Wahrheit jenes Ideals bleibt, auch wenn es nirgends eine geschichtliche Verwirklichung in einem bestimmten Zeitpunkte finden sollte.

Allerdings mag bei jenem Zurücktragen des Ideals in die Vergangenheit die Erinnerung an frühere, einfachere und naivere, darum auch glücklichere Zeiten mitgewirkt haben. Allein eine solche relative Unverdorbenheit in einfachen patriarchalischen Verhältnissen ist doch von der sittlichen Vollkommenheit weit entfernt, wie die Kirchenlehre sie fordert; die sittli-

85—100), welcher freilich aus diesen Thatsachen viel zu weit gehende Schlüsse zieht und eine vorsichtigere völkerpsychologische Verwendung derselben als „modernen Unglauben" und „kritischen Uebermuth" bezeichet. — Vgl. auch *Edm. Pfleiderer*, die Idee des goldenen Zeitalters.

che Aufgabe bewegt sich noch in den allerengsten Gränzen und die Einfachkeit ist oft ebensosehr die Roheit und Barbarei. Die Geschichte, soweit sie uns zugänglich ist, zeigt uns allerdings auch alte Culturvölker, deren sittlicher Erwerb wieder verloren gegangen ist; und unter den Wilden Afrikas, Amerikas, Australiens finden wir auch heute heruntergekommene, verdorbene Volksstämme, die offenbar einst bessere Tage gesehen haben — wir erinnern nur an die heutigen Abessynier, die afrikanischen Buschmänner, die Grönländer und Feuerländer u. a. m. Speziell ist ein solches Heruntersinken von besserer, reinerer Höhe auf dem *religiösen* Gebiete nachweisbar; die Religionsgeschichte zeigt die sogenannten Naturreligionen in ihren ältesten Formen fast durchweg in viel reinerer Gestalt, als sie sie in der Folge einnehmen. Wir wollen dafür nicht die noch streitige Behauptung anführen, dass der Fetischismus der afrikanikanischen Neger nur eine Stufe verdorbener Entartung von reineren Begriffen repräsentire. Aber man vergleiche nur die Religion der Vedas mit der heutigen indischen Volksreligion, so wird die Thatsache solcher Depravation unläugbar gemacht; und aehnliche Erscheinungen sind ja selbst in der Geschichte des Christenthums nachzuweisen.

Allein auch ein thatsächlicher religiöser Zerfall involvirt noch nicht nothwendig den Zerfall auch auf dem *sittlichen* Gebiete. Dieses ist vielmehr von jenem relativ unabhängig. Die Religion, sofern sie blosse Naturreligion ist, trägt ihrem Wesen nach kein Prinzip des Fortschritts in sich; der ganze Fortschritt des Menschengeschlechts vollzieht sich daher zunächst nur auf dem — von der Religion gesonderten — *sittlichen*, oder, wie es der Dogmatiker nennen würde, *weltlichen* Gebiete.

Gerade hier folgt nun aber die menschliche Geschichte, im Grossen und Ganzen wenigstens, durchaus dem Gesetz der Entwicklung und zeigt unzweifelhaft einen allmähligen Fortschritt von niederer zu höherer Stufe. Und zwar nicht nur einen

Fortschritt der aeussern Civilisation, vom Pfahlbauer und Nomaden zum geordneten Cultur- und Rechtsstaat, sondern speziell auch einen *Fortschritt des sittlichen Bewusstseins.* Viele Handlungen, welche im Alterthum oder bei Völkern von noch kurzer Geschichte nicht für unsittlich gelten, sind heute vor dem sittlichen Bewusstsein unhaltbar; so die Sclaverei, die Vielweiberei, die Blutrache u. a. Und gibt es auch wieder Stillstände und rückläufige Bewegungen in der Entwicklung, so ist doch als letztes Resultat ein beständiges Fortschreiten unzweifelhaft. So weit die Geschichte also überhaupt zu schliessen erlaubt, führt sie gerade auf das Gegentheil dessen, was die Kirchenlehre voraussetzt. Indessen — das kann keine Apologetik leugnen — die Beweise der *Geschichte* sind in dieser Frage immer nur Analogiebeweise und erreichen das eigentliche Object nicht, das zu beweisen steht. Viel eher scheint dies der *Naturwissenschaft* zuzukommen.

Es ist nicht zu leugnen, dass durch die immensen Fortschritte der Naturwissenschaften unsere ganze Weltanschauung wesentlich verändert worden ist; ja die Naturwissenschaft hat die sogenannte «moderne Weltanschauung» ganz eigentlich *geschaffen*, indem sie auf *allen* Gebieten des Erkennens ihren Einfluss geltend machte. So auch in der Erkenntniss des Menschen selber. Schon zu Ende des vorigen Jahrhunderts begann man aus Gründen der Naturwissenschaft an der Abstammung des ganzen Menschengeschlechts von Einem Paare zu zweifeln und richtete sich auf diese Frage der polemische wie der apologetische Eifer. Vertheidigten noch Naturforscher wie *Blumenbach* u. a. die Abstammung von Einem Paare, so führte dagegen die ethnographische Vergleichung der verschiedenen Menschenracen, das Alter und die Unveränderlichkeit derselben, das durchgängige Vorkommen von alten niederen Urbevölkerungen neben den geschichtlichen Völkern, selbst auf Inseln und abgerissenen Continenten — Alles das nothwendig

zur Bestreitung jener Annahme. Wenn freilich daneben *Oken* dass Menschenei aus dem Meeresschlamm hervorgehen liess um die Annahme einer unmittelbaren göttlichen Erschaffung des Menschen unnöthig zu machen, so waren solche physiologische Hypothesen noch sehr mangelhaft. Durchschlagende Gewalt hat aber die naturwissenschaftliche Betrachtung dieser Dinge in neuerer Zeit bekommen durch die epochemachenden Forschungen *Darwin's* und seine darauf gegründeten Theorien. Möge man nun auch über die Berechtigung dieser letzteren denken wie man wolle: so viel ist sicher — *und die Naturwissenschaft wird diese Errungenschaft nie wieder abgeben* — man hat gelernt, den Menschen als ein *Glied* in der ganzen Kette der Schöpfungswesen zu betrachten und den Begriff der *Entwicklung* von einem niederen Urtypus zu höheren Daseinsformen auch auf ihn anzuwenden. Die Frage nach der Abstammung von Einem oder mehreren Urpaaren ist hiedurch ganz zurückgetreten; man fragt nur nach der Einheit der menschlichen *Gattung* [1]) — und sobald diese feststeht, mögen die verschiedenen Varietäten erklärt werden, wie ihre Natur es fordert.

Die Naturwissenschaft führt uns also noch mehr als die Geschichte zu einer niedrigen, halbthierischen Entwicklungsstufe als dem Anfange des Menschengeschlechts zurück, und somit jedenfalls weit ab von jener ursprünglichen Vollkommenheit, welche die Kirchenlehre voraussetzt, ja weit ab auch nur von dem *Dasein* eines unmittelbar aus Gottes Hand hervorgegangegangenen menschlichen Einzelpaares, dessen Geschichte die Kirchenlehre vorträgt. Sind wir nun auch weit entfernt, den Fanatikern eines materialistischen Darwinismus die Consequen-

---

1) Deren Nachweis trefflich geführt ist in dem ebenso besonnenen als reichhaltigen Werke von *Th. Waitz* „über die Einheit des Menschengeschlechts und den Naturzustand des Menschen" (1859), in 2ter erweiterter Auflage herausgegeben von *O. Gerland* 1877.

zen zuzugeben, welche sie aus diesen Prämissen folgern; sind wir vielmehr fest entschlossen die Wahrheit jenes paulinischen «Wir sind aus göttlichem Geschlecht, aus Gott und zu Gott geschaffen» jeder Geistes- und Gottesleugnerischen Anschauung gegenüber festzuhalten — *doch* werden wir sagen müssen: dem kirchlichen Dogma als solchem hat die naturwissenschaftliche Anthropologie völlig den Boden unter den Füssen weggezogen. Freilich wird man einwenden: der Schöpfungsact selbst entziehe sich ja als eine erfahrungsmässig nicht festzustellende Thatsache ebensosehr den Mitteln der Naturwissenschaft wie der Geschichte, und sei die Frage danach im letzten Grunde eine Frage der *Metaphysik*. Allein es dürfte der kirchlichen Schöpfungsvorstellung, auf welcher die ganze weitere Lehre von Fall und Sünde aufgebaut ist, auch vor dem Forum des *philosophischen Denkens* nicht besser ergehen, die Appellation an die höhere Instanz also umsonst sein.

Denn eine unmittelbare Schöpfung aus Gottes Hand ist dem philosophischen Denken überhaupt nicht einleuchtend zu machen. Wir wissen zwar wohl den Unterschied zu würdigen, der zwischen *Denken* und *Vorstellen* besteht. Es ist gewiss, dass die concrete Vorstellung der Phantasie dem Laïen ebendasselbe lebendiger, anschaulicher und darum auch sicherer gewährt, was dem philosophisch Geschulten der abstracte Gedanke; ja die Erfahrung lehrt, dass sich diese lebendige «Vorstellung» mit dem religiösen Gefühle *spezifisch leichter* verbindet, als der abstracte philosophische Gedanke; denn auch der philosophisch Gebildete wird sich je und je darüber betreffen, dass er im religiösen Acte selbst doch meist mit «Vorstellungen» arbeitet, über deren Unzulänglichkeit und blos symbolische Bedeutung er in andern Augenblicken sich ganz klar bewusst ist. *Dies liegt im Wesen der Religion selber*; es hindert aber nicht, dass da, wo es sich um wissenschaftliche Erkenntniss und Darstellung des Glaubensinhaltes handelt, also

im dogmatischen Lehrsysteme, eben die *Wissenschaft*, das *philosophische Denken* also, zum vollen Rechte komme. Und da ist denn nun ja erste Forderung eines reinen geistigen Gottesbegriffs, dass alles Anthropomorphe aus demselben dahinfalle; es muss somit auch jene kindliche Anschauung fallen, welche Gott gleichsam als Künstler vorstellt, der aus Erdenstaub den Menschen bildet und dann den lebendigen Odem ihm einbläst. Ist Gott wirklich der absolute Geist und machen wir Ernst mit diesem Begriffe, so können wir uns auch die Wirksamkeit Gottes nicht als eine irgendwie von Aussen an die Dinge herankommende denken [1]), sondern nur als eine in den Dingen selbst wirkende, treibende *Kraft*, welche als ihr letzter *Grund* und letztes *Ziel* ihr Werden und ihre Entwicklung bedingt. Auch der *Mensch* kann somit wie jedes andere Schöpfungswesen nicht auf einmal wie vom Himmel herabgefallen durch Gottes Allmacht auf der Erde erscheinen. Denn wir sehen Gott nirgends unmittelbar selber handelnd und bildend auftreten, sondern erkennen ihn nur «aus seinen Werken», wie Paulus sagt, und wir verstehen auch die Allmacht Gottes als eine geordnete, gesetzliche, nirgends unmittelbar, überall mittelbar wirkende Macht. Unser Denken fordert daher auch für den Menschen eine aus natürlichen Bedingungen und natürlichen Gesetzen zu verstehende Entwicklung — in eben diesen Gesetzen liegt für uns die göttliche Causalität für sein Dasein.

Es wird uns also von allen Seiten die Form undenkbar gemacht, in welcher die Kirchenlehre nach den biblischen Vorstellungen den ersten Menschen auftretend denkt; und wenn diese *Voraussetzungen* dahinfallen, so ist eigentlich damit von vornherein das ganze Dogma für unhaltbar erklärt. Indessen, lassen wir auch diese Voraussetzungen dahingestellt sein, so führt uns

---

1) *Göthe*: „Was wär' ein Gott, der nur von Aussen stiese?" etc.

die Kritik des positiven *theologischen Lehrgehalts* des Dogmas von seinem eigenen Boden aus doch auf kein besseres Resultat.

II. DER POSITIVE LEHRINHALT DES DOGMAS.

1. *Die ursprüngliche Vollkommenheit.* Eine *anerschaffene Vollkommenheit*, wie die Kirchenlehre sie bei dem ersten Menschen zu denken befiehlt, ist uns nämlich sowol als intellectuelle, wie als sittliche von vornherein *undenkbar*. Die Abenteuerlichkeiten, mit welchen namentlich ältere Kirchenlehrer den Urzustand des Menschen auch in *leiblicher* Hinsicht ausgeschmückt haben, fallen uns als reine Traumgespinnste ohne dies dahin; aber wir können uns ebensowenig ihre Vorstellungen über die *geistige* Vollkommenheit desselben aneignen. Denn wir verstehen den Menschen als *endlichen*, d. h. geschaffenen, creatürlichen Geist, dessen Daseinsbedingung ist aber gerade, dass er sich aus der blossen Naturbestimmtheit herausarbeite; er *kann* nicht unmittelbar als fertiger Geist gegeben sein. Das Selbstbewusstsein wie die freie Selbstbestimmung können nur als werdende gedacht werden, wie die individuelle Entwicklung jedes Kindes uns veranschaulicht; und ebenso werden *sittliche* Eigenschaften und Tugenden erst durch ihre eigene Ausübung erworben, ja sie sind *ihrem Begriff nach* als Leistungen sittlicher Kräftigkeit erst durch sittliches Handeln zu gewinnen, wie dies schon die alten Alexandriner eingesehen haben. Ja, wollte und könnte man auch eine solche Kraft dem Menschen als *angeboren* denken, so wäre sie immer noch ein *ganz leeres Können*, weit entfernt von positiver Sittlichkeit, Heiligkeit und Gerechtigkeit, wie die Kirchenlehre sie verlangt.

Alle die *Abschwägungen*, welche schon von den Arminianern, dann von den Supranaturalisten und vielen neuern Theologen in vermittelndem Interesse gemacht worden wird, können daher der Kirchenlehre auch nicht genügen. Denn «ur-

sprüngliche Gerechtigkeit und Heiligkeit» ist etwas anderes, als jene «natürliche Unschuld» oder «kindliche Naivetät», auf welche man den kirchlichen Urstand herabgesetzt hat, um ihn dem Verstande annehmbarer zu machen. Wohl wird dadurch die Sache erklärlicher; aber was die Kirchenlehre behauptet, die volle Verwirklichung des göttlichen Ebenbildes, das geht damit verloren; der Gewinn auf Seiten der Denkbarkeit ist ein Verlust auf Seiten des religiösen Gehalts. Und erst die *katholische* Abschwächung, welche wegen der Undenkbarkeit einer *anerschaffenen* Heiligkeit die ursprüngliche Vollkommenheit als ein donum superadditum wunderbar zur menschlichen Natur hinzukommen lässt, gibt alles verloren, indem sie einestheils zum offenbaren Mirakel ihre Zuflucht nimmt, anderntheils was die Kirchenlehre der menschlichen Natur gerade als *wesentlich* zuschreibt, ihr nur als aeusseres Anhängsel nothdürftig anklebt.

Eine geistige Vollkommenheit als *Anfangs*zustand statt als Resultat der menschlichen Entwicklung gedacht ist also einfach undenkbar. Noch grösser wird aber die Schwierigkeit, wenn wir nun die andere Seite des Dogmas hinzunehmen.

2. *Der Fall.* War nämlich der Mensch wirklich vollkommen, wie konnte er denn fallen? so haben die Haeretiker aller Zeiten gefragt. Wie konnte er zumal fallen schon bei der allerersten und doch so einfachen Versuchung? Wie konnte er fallen, da er doch ein so deutliches Gebot Gottes sich gegenüber sah? — In der That würde ja eine wirkliche sittliche Vollkommenheit selbst das *posse* peccare ausschliessen und ein *non* posse peccare fordern; denn der wahrhaft Gute, dem das Gute innerliches Gesetz, Bestimmung seines eigenen Wesens geworden ist, der *kann* ja gar nicht mehr anders als das Gute thun. Oder wenn die Kirchenlehre die Sünde nach ihrem religiösen Charakter als bewussten *Ungehorsam* und *Abfall* von Gott bezeichnet — konnte denn ein Mensch sündigen, der doch Gott als sein höchstes Gut kennen und in ihm seine vollste

Befriedigung finden musste? — Soll aber der versuchende *Teufel* die Schuld tragen, so ist zu sagen, dass ein wirklich Vollkommener die Versuchung abgewiesen und überwunden hätte, ja er wäre ihr gar nicht zugänglich gewesen und sie hätte keinen Anhaltspunkt in ihm gefunden. Ist nun dies aber doch geschehen, ist der Mensch schon in der ersten, doch so leichten Probe so schlecht bestanden, so ist offenbar bereits *vor* der ersten sündigen That eine böse sündige Lust in dem Menschen gewesen, welche der lockenden Versuchung nachgab; m. a. W. die erste Sünde war doch schon nicht mehr die erste. War aber Sünde im Menschen schon *vor* einem Fall, so ist damit die behauptete ursprüngliche Vollkommenheit eo ipso aufgehoben.

So langt man in diesem Zusammenhange überall bei Widersprüchen an. Und nehmen wir nun auch hier wieder eine *Abschwächung* der Kirchenlehre an und statuiren statt der ursprünglichen Vollkommenheit blos einen Zustand *sittlicher Indifferenz*, so bleibt eben der Einwand bestehen, dass dies nicht der Sinn der Kirchenlehre ist und ihr religiöser Gehalt damit verloren geht, indem der Fall dann schliesslich doch als ein *Fortschritt* zu sittlicher Bestimmung erscheinen muss, und überdies wird das ganze Dogma dadurch doch nicht verständlicher. Denn bekanntlich sind an den Sündenfall nach der Kirchenlehre die schwersten Straffolgen geknüpft. War aber der Sündenfall die im Wesen des sittlich noch indifferenten Menschen doch wohl begründete Selbstbestimmung desselben nach der einen der beiden ihm gleich offenstehenden Möglichkeiten, so sieht man nicht ein, wie denn eine solche That formell richtiger Selbstbestimmung eine völlige Umwälzung seines ganzen Wesens hätte zur Folge haben müssen oder auch nur können.

Dieser Einwand trifft aber auch die unabgeschwächte Kirchenlehre selber.

3. *Die Folgen des Falls.* Wie durch Eine That des Menschen sein ganzes Wesen plötzlich in sein Gegentheil hätte verändert wer-

den können, das ist in der That nicht abzusehen. Seine böse That konnte wohl eine Schwächung der guten Triebe, eine Stärkung der bösen herbeiführen; sie konnte die bisherige Reinheit und Heiligkeit an dem Einen Punkte beflecken; aber sie konnte doch nicht alles Gute mit Einem male aus dem Menschen hinausschaffen und ihn aus einem Ebenbilde Gottes zum Ebenbilde des Teufels gestalten. Allein die Kirchenlehre behauptet sogar eine Veränderung *der ganzen menschlichen Natur*, über diesen ersten Menschen hinaus ausgedehnt über das ganze Menschengeschlecht. Ist nun dies *logisch* undenkbar, weil, wie Schleiermacher sagte, der Einzelne ja immer nur *mit* seinem Gattungscharakter handeln kann, nicht *auf* denselben, so erheben sich dagegen auch die schwersten *religiös-sittlichen* Bedenken.

Denn eine solche Veränderung könnte nur durch allmächtiges göttliches Strafurtheil eingetreten sein. Wie kann aber Gott an dem ganzen Geschlecht bis auf die spätesten Zeiten und bis auf die neugebornen Kinder herab bestrafen wollen, was ein Einziger in einmaliger That gefehlt hat? Und wenn nun Adam nicht gesündigt hätte? Sollte dann an diesem Einen Faden das Schicksal der ganzen Menschheit hängen? — Noch mehr. Die Strafe, die nun auf dem ganzen Menschengeschlecht liegt, ist die Strafe *ewiger Verdammniss* und *Höllenqual*. Wie aber reimt sich ein solches Strafverfahren Gottes — wir wollen nicht sagen mit seiner *Liebe* und *Barmherzigkeit*, sondern nur mit den allereinfachsten Begriffen von *Gerechtigkeit*? — Freilich, die Kirchenlehre behauptet, dass alle Nachkommen Adams doch auch als *Schuldige* gestraft werden, indem die Sünde Adams auch die ihrige sei und sie dafür mit verantwortlich. Aber wie phantastisch sind doch die Theorien, mit welchen diese Behauptung gestützt werden soll! Dass Alle schon in den Lenden Adams mitgesündigt haben, wie Augustin sagt, kann doch keinen wirklichen Antheil der noch Ungebornen an der Sünde des Stammvaters begründen, sowenig

als wenn man sagt, Adam habe als Repräsentant und Bevollmächtigter des ganzen Geschlechts (das noch gar nicht existirte und also auch keine Vollmacht geben konnte) gehandelt. Vielmehr verlangt unser Verstand wie unser sittliches Bewusstsein, dass der Mensch nicht für eine Schuld verantwortlich erklärt werde, die er nicht selber und mit eigenem Bewusstsein contrahirt hat. Der Begriff der *Erbsünde* ist daher vor dem verständigen Denken absolut unhaltbar; denn entweder ist die Erbsünde wirkliche *Sünde*, dann kann sie nicht ererbt sein; oder sie ist *ererbt*, dann aber ist sie nicht wirkliche Sünde. Nach der Kirchenlehre aber ergibt sich der seltsame Widerspruch, dass der Mensch zur Strafe für eine nicht selber begangene Sünde mit ererbter Sünde geboren wird und darum sündigen *muss* — und dass er doch wiederum für dieses Sündigen *müssen* und *nicht-anders-können* verantwortlich erklärt wird! Fürwahr, ein wahres Netz von Absurditäten! Man ist wohl versucht mit *Strauss* im «neuen Glauben» (pag. 24) zu sagen: «Man muss sich nur wundern, wie eine solche Vor-«stellung, die gleicherweise Vernunft wie Rechtsgefühl empört, die Gott aus einem anbetungs- und liebenswerthen zum ent-«setzlichsten und abscheulichsten Wesen macht, zu irgend «einer Zeit, so barbarisch wir uns diese auch denken mögen, «annehmbar gefunden, wie die Spitzfindigkeiten, durch die «man ihre Härte zu mildern suchte, überhaupt nur angehört «werden mochten.»

Weniger werden wir uns wundern, *dass* solche Abschwägungsversuche von jeher gemacht worden sind, indem die Erb*sünde* irgendwie in ein blosses Erb*übel* verwandelt und eine blosse Krankheit, Verwundung oder Verschlechterung der menschlichen Natur angenommen wurde. Allein so lange wir sonst noch auf dem allgemeinen Vorstellungsboden der Kirchenlehre bleiben, ist auch *diese* Aushülfe in Wirklichkeit keine. Denn die oben beigebrachten Gründe bleiben auch hiegegen stehen.

Es ist auch hier zu fragen: *konnte* durch eine einzelne That eine derartige Verschlechterung der Natur eintreten? War es *gerecht* von Gott, sie eintreten zu lassen? Und weiter: geht mit dieser Abschwächung nicht doch eben das, was die Kirchenlehre behaupten will, die absolute *Sünd*haftigkeit des natürlichen Menschen verloren? Und kann die Auffassung der Sünde als einer blos ererbten *Krankheit* und eines natürlichen *Zustandes* das Bewusstsein der persönlichen sittlichen *Verantwortlichkeit* für jede Sünde erklären, müsste sie dieses nicht vielmehr *aufheben*? Die genuine Kirchenlehre aber verlangt eben *beides*, einen ererbten, natürlich übertragenen *Zustand* und *zugleich* dessen unbedingte *Verantwortlichkeit* für jeden Einzelnen. *Die Sünde ist ihr sowol Natursünde, als Personsünde.* Wie beides zusammen zu denken sei, kann sie uns freilich nicht erklären.

Behauptet endlich die Kirchenlehre consequent mit der absoluten Verderbniss des Menschen auch seine *absolute Unfähigkeit zum Guten*, so macht auch hier jede vernünftige Anthropologie entschiedenen Einspruch. Denn erstens streitet diese Behauptung durchaus mit unserm sittlichen Bewusstsein, welches in all unserm Thun zwischen *gut* und *böse unterscheidet* und durch das Gewissen auch solche Thaten uns bezeugt, die mit dem Sittengesetz übereinstimmen und uns darum befriedigen. Müsste aber mit der Kirchenlehre nicht das Sittengesetz selbst aufgehoben werden, wenn Niemand im Stande ist es irgendwie zu erfüllen? Ja wo bleibt da überhaupt der Boden für eine lebensfähige Moral?

Ist der Mensch zum Guten absolut *unfähig*, so geht mit der sittlichen Kraft auch die sittliche Leistung, das sittliche Product verloren; und wie also weder von *Tugend*, noch von sittlichem *Gut* mehr die Rede sein kann, so ist auch der sittlichen *Pflicht* jede Grundlage entzogen. Denn wie kann eine Pflicht für den als verbindlich erwiesen werden, dem zu ihrer Erfüllung alle Bedingungen von vornherein abgehen? Man

wird nie die Pflicht des neugebornen Säuglings oder des todkranken Greisen nachweisen können, für das Vaterland in den Kampf zu ziehen. Gerade das thut man aber, wenn man dem «Stein und Klotz» der Kirchenlehre irgend welche sittliche Zumuthungen macht. Und wenn das nun *doch* geschieht, wenn Gott *doch* die Erfüllung seines Gesetzes von uns fordert — ist das dann nicht wiederum die schreiendste Ungerechtigkeit?

Namentlich der Rationalismus des vorigen Jahrhunderts mit seiner wenn auch etwas trockenen und platten, doch kernhaften und soliden Moral hat sich daher mit förmlichem sittlichen Widerwillen von einer Lehre abgewandt, welche ihm gerade den wesentlichsten Vorzug des Menschen zu vernichten schien. Denn liess auch die Kirchenlehre eine sogenannte *bürgerliche* Gerechtigkeit für den Nichtwiedergebornen gelten, die doch zur Seligkeit nichts beitragen sollte, so ist zu sagen: entweder *hat* diese bürgerliche Gerechtigkeit irgend einen moralischen Werth — und dann ist der Mensch nicht absolut zum Guten unfähig; oder sie hat *keinen* solchen Werth — dann aber ist es auch keine wirkliche *Gerechtigkeit* und ist es gleichgültig eine solche anzunehmen oder nicht. Die *Abschwächung*, welche hier von der orthodoxen Kirche selber versucht worden ist, kann also auch hier nicht helfen, so sehr wir werden sagen müssen, dass die Unterscheidung, welche die Kirchenlehre damit einführt, einem richtigen Gedanken Ausdruck gibt: der Unterscheidung der blossen *Legalität* von der wahren *Moralität*, oder, religiös gesprochen, der *Gesetzesreligion* von der *Kindschaftsreligion*.

Diesem positiven Gedanken weiter nachzugehen ist hier aber nicht der Ort. Wir müssen es hier vielmehr wiederholen, dass die kirchliche Anthropologie gerade an diesem Schlusspunkte an den allerschwersten Bedenken leidet. Denn um nur auf zwei Punkte noch aufmerksam zu machen: wie ist eine sittliche Beurtheilung und Unterscheidung der einzelnen *Menschen* (wie der einzelnen Thaten) möglich, wenn doch *alle in gleicher*

Weise völlig verdorben sind? Worauf ist sittliches Lob und Tadel ferner zu gründen, wenn doch alle Tugenden nur glänzende Laster sind? Und worauf soll sich da namentlich eine *Pädagogik* noch stützen können? Ist ja schon das Kind absolut verdorben und zum Guten untüchtig, so wird der Erzieher von vornherein an seiner Aufgabe verzweifeln müssen; und es ist begreiflich, dass Rousseau, diesen anstössigsten Theil der Kirchenlehre überspringend, sogleich jenen unverdorbenen Naturzustand als die wahre menschliche Natur proclamirte, den die Kirche mit dem Paradiese verloren glaubte.

Aber auch vom Standpunkte der *göttlichen* Pädagogik muss man sagen: ist der Mensch wirklich so grundverdorben, wie die Kirchenlehre ihn schildert, wie soll und kann ihm denn Gott die *Erlösung* nahe bringen? Ist der Mensch derselben überhaupt fähig? Kann er Gottes Gnade überhaupt annehmen und auf sich wirken lassen? — Wiederum eine Unbegreiflichkeit, welche forderte, dass man auch diese erlösende Gnadenwirksamkeit zu einem absoluten Wunder, zu einem Mirakel machte, welches den Menschen ohne sein Bewusstsein und Zuthun in magischer Weise zu einem andern Menschen umschafft. Dies aber widerspricht gleicherweise der Vernunft wie der Erfahrung.

Wo wir also auch die Kirchenlehre anfassen mögen, überall stossen wir auf Widersprüche und logische Unmöglichkeiten. Es scheint also nichts anderes übrig zu bleiben, als mit so vielen unserer Zeitgenossen dieses Dogma wie die andern zu den Todten zu legen. Denn auch die versuchten Milderungen und Abschwächungen desselben könnten jene Widersprüche nicht aufheben, ja haben sie zum Theil nur verschärft. Bevor wir indes zur völligen Verwerfung uns entschliessen, wollen wir erst fragen, was die *heilige Schrift*, nicht nur in den speziellen Partien, welche unserm Dogma den Stoff geliefert haben, sondern im *Ganzen* betrachtet, über diese anthropologischen

Grundfragen uns lehre. Sie wird uns einerseits erlauben, die vollzogene Kritik ohne alle religiöse Bedenken consequent durchzuführen, andrerseits uns zugleich die Wege weisen, auf welchen wir den wirklich religiösen Ideen des Dogmas doch gerecht werden können.

III. Die schriftlehre.

Die heilige Schrift ist der classische Ausdruck des religiösen Bewusstseins, wie es in Israel, dem religiösen *Volke* und in Jesu Christo, dem religiösen *Menschen* κατ' ἐξοχήν, verwirklicht war. An diesem Prüfstein erkennen wir daher am besten, *ob* und *inwiefern* unser Dogma *im religiösen*, *speziell im christlichen Bewusstsein* gegründet sei und darum auf weitere Berücksichtigung noch Anspruch erheben könne. Indem uns nun die heilige Schrift die spezifisch und rein *religiösen* Ideen über die Natur und das Wesen des Menschen in concreter Lebendigkeit und ohne dogmatische Verhärtung zur klaren Anschauung bringt, leistet sie uns den Beweis, dass jene *lehrhafte Form* des Dogmas, welche sich vor der Kritik als unzulänglich erwiesen hat, wirklich durchaus nicht im religiösen Bewusstsein begründet, vielmehr von den unmittelbaren Aussagen desselben wohl zu unterscheiden ist: neben diesem negativ-kritischen Verdienste steht aber dann auch das positive, dass sie uns nun auch im *kirchlichen Dogma* jene ursprünglichen religiösen Ideen wiedererkennen lässt.

Dass die kirchliche Dogmatik den Rohstoff zu ihrem Lehrgebäude wirklich aus der heiligen Schrift genommen habe, wissen wir zwar bereits. Wir haben diese ihre Quellen aufgezeigt in den beiden dichterischen Mythen von der Schöpfung und vom Sündenfall, welche auf den ersten Blättern der Genesis stehen — verbunden mit deren lehrhafter Anwendung in einer Stelle des paulinischen Römerbriefs. Wir haben aber auch schon

dort bemerkt, dass diese beiden Stellen der Schrift auch die *einzigen* seien, welche der Kirchenlehre als directe Quellen gedient haben und dass sie, was wenigstens ihre bestimmte Form betrifft, in der Gesammtanschauung der heiligen Schrift durchaus vereinzelt dastehen. Und endlich erinnern wir daran, dass man auch in jenen Stellen nicht mehr suche und nich mehr hineinlege, als was *wirklich* darin gesagt ist.

Um also zunächst vom *Alten Testament* zu sprechen, so fehlen, wie wir gezeigt, auch in den mosaischen Mythen gerade die *Characteristica* des kirchlichen Dogmas vollständig. Es ist da keine Rede von einer ursprünglichen sittlichen Vollkommenheit; vielmehr behauptet der Verfasser gerade eine *Unkenntniss* der ersten Menschen über *Gutes und Böses* und lässt dies auch aeusserlich in dem Mangel des Schamgefühls hervortreten. Dem entsprechend weiss er auch nichts von einer durch Adams Fall eingetretenen *Veränderung* in der *menschlichen Natur;* die *Sterblichkeit* war Adam schon vor dem Fall eigen und hätte durch den Genuss des Lebensbaumes erst zur Unsterblichkeit erhoben werden sollen; und von einer durch Erbschaft auf die Nachkommen übertragenen *Sünde* ist ebenfalls keine Rede; als einzige böse Folgen der adamitischen Sünde haben die Nachkommen mit dem Stammvater die Vertreibung aus dem Paradies, die harte Arbeit u. s. w. zu tragen. Endlich ist nicht zu übersehen, dass dasjenige, was die Kirchenlehre als Grundsünde und Ursache alles Uebels betrachtet, der Ungehorsam gegen Gottes Gebot, dem alten Lehrdichter ob auch als mit Recht bestrafte Sünde doch zugleich in gewisser Weise als ein *Fortschritt* erscheint, insofern nämlich der Mensch durch den Genuss der verbotenen Frucht in der That zur Erkenntniss des Guten und Bösen kommt und dadurch in *dieser* Hinsicht wenigstens Gott gleich wird. Denn jenes Wort Gottes nach dem Falle: «Siehe, der Mensch ist geworden als unser Einer» (Gen. 3, 22) können wir unmöglich (wie Herder u. a.) für blosse Ironie

halten [1]); aber freilich zieht nach der Anschauung des Verfassers gerade dieser intellectuelle Fortschritt, welcher den Menschen Gott gleich macht, alles aeussere Mühsal und Leid nach sich, worunter jetzt das Menschenleben erfahrungsmässig zu seufzen hat.

Haben wir dies festgestellt, so fügen wir nun hinzu, dass auch die übrigen Schriften des Alten Testaments, wie sie schon jenen Mythus der Genesis nicht weiter berücksichtigen, noch weniger die spätern Vorstellungen der Kirchenlehre zu stützen geeignet sind. Von einem Verluste des göttlichen Ebenbildes ist so wenig die Rede, dass sein Fortbestand vielmehr ausdrücklich vorausgesetzt wird (Gen. 9, 6 vgl. 5, 1. 3., auch noch Sir. 17, 1—4. Sap. Sal. 2, 23), und der Dichter des herrlichen 8ten Psalms (der doch wohl die Urschrift des Jehovisten vor Augen hatte) kann neben der Kleinheit und Schwäche des Menschen doch nicht genug die Hoheit dessen erheben, «den Jahve nur ein weniges unter die Götter setzte, den er krönte mit Herrlichkeit und Würde». Es bleibt daher auch dem Menschen die von Gott ihm angewiesene *Macht und Herrscherstellung* auf der Erde, wie sie derselbe Psalm (v. 7—9) weiter schildert. Eine besondere «ursprüngliche» Vollkommenheit des Menschen wird aber nirgends vorausgesetzt, weder in intellectueller, noch in moralischer Beziehung. Umgekehrt wird aber durchgängig die *sittliche Fähigkeit* des Menschen und darum seine *persönliche Verantwortlichkeit* angenommen; es wäre z. B. die ganze Wirksamkeit der Propheten ohne diese Annahme absolut nicht verständlich. Ihre Schriften, wie auch die Psalmen, die natürlichen Zeugnisse des religiösen Geistes Israëls, sind dafür voller Belege; wir verweisen nur speziell noch auf jene

1) Denn in ganz gleicher Weise aeussert sich Gott (nach derselben jehovis. Quelle Gen. 11, 6 f.) bei Anlass des Thurmbaus von Babel: „Siehe, es ist Ein Volk und Eine Sprache ihnen allen — und *das* beginnen sie zu thun, und nun wird ihnen nichts verwehrt sein, was sie ersinnen zu thun. Wohlan, lasset uns niedersteigen und ihre Sprache verwirren“ . . . etc. Offenbar dieselbe naiv-anthropopathische Furcht Gottes vor dem prometheïschen Menschen! Vgl. *Wellhausen*. Gesch. Isr. I. 350.

bekannten prophetischen Stellen, welche entgegen einem gewöhnlichen spöttisch-zweifelnden Volksspruch diese persönliche Verantwortlichkeit auch aus der göttlichen Vergeltung nachweisen wollen: «Die *Väter* haben Heerlinge gegessen, den *Söhnen* werden die Zähne stumpf» — pflegte man in Israel zu sagen und wollte damit die göttliche Gerechtigkeit anklagen; aber «so soll man nicht fürder sprechen in Israel, sondern ein jeglicher soll für *seine* Vergehung sterben.» So gleicherweise Jeremja, wie Ezechiel und das prophetische Gesetzbuch (Siehe Jerem. 31, 29 ff. Ezech. 18, 1 ff. cf. 33, 11 ff. Deut. 24, 16, cf. II. Kön. 14, 6; auch Prov. 9, 12 und die ganze Theodicee des Buches Hiob). Dass die Propheten dabei das natürliche Vererbungsgesetz von Schuld und Strafe, wie es z. B. Exod. 20, 5 ausgesprochen ist, nicht leugnen wollen, ja dass sie eine höhere ethische Gemeinverantwortlichkeit des Individuums mit der ganzen Volksgemeinschaft wohl kennen, beweist namentlich der ganze exilische Jesaja und seine Idee vom Knechte Jahves, auch Stellen wie Jes. 14, 21 Ps. 109, 14. —

Ebenso durchgängig ist nun aber auch die Anerkennung der menschlichen *Sündhaftigkeit*, und zwar als einer ganz allgemeinen, von der auch die sogenannten «Gerechten» nicht ausgenommen sind, wenn auch gewisse Psalmstellen den Schein solcher Ausnahme erwecken möchten. Die Allgemeinheit der Sünde wird doch überall vorausgesetzt, ja sie wird auch theoretisch ausgesprochen (vgl. I Kön. 8, 46. Prov. 20, 9 Qohel. 7, 20. Hiob 14, 4. 15, 14—16. al.). Daher erscheint auch in der Geschichtsdarstellung die Sünde sofort nach ihrer Entstehung in raschem Anwachsen begriffen. Auf Adams Ungehorsam folgt sogleich Qains Brudermord und die Zeit Noahs findet bereits ein Geschlecht, das zum Untergange reif ist. Interessant ist hiebei, wie dieselbe Quelle der Genesis, welche den Sündenfall Adams erzählt, doch das zunehmende Sündenverderben nicht etwa von diesem Falle ableitet, son-

dafür einen ganz besondern, freilich höchst mythologisch gefärbten Erklärungsgrund in der Verbindung von Gottersöhnen oder Engeln mit Menschentöchtern findet — wohl auch hierin ältern Volkssagen folgend. (Vgl. Gen. 6, 1 ff.; wogegen der «Elohist» die Zunahme der Sünde ohne weitere Reflexion über deren Ursache einfach vorauszusetzen scheint, v. 9 ff., bes. v. 12). Auf den Ursprung der Sünde wird dann freilich überhaupt nicht weiter zurückgegriffen, sondern einfach die *Thatsache* des von Anfang an dazu geneigten Menschenherzens ausgesprochen: «das Dichten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf» (Gen. 8, 21). Und so erweist sich die thatsächliche Allgemeinheit der Sünde auch durch die ganze Volksgeschichte hindurch von Mose und seinem halsstarrigen, kindisch-trotzigen Geschlechte an bis zu den letzten Zeiten. Propheten und Psalmen sind der Klagen darüber voll; man vergleiche nur z. B. Jes. 5, 1 ff. Jerem. 5, 1 ff. Jes. 24, 5. Ps. 24, 2. 3. 19, 13. 53, 2—4. 106, 6. 130, 3. 143, 2. Hiob 7, 1 ff. 14, 4. etc.; dann auch die sogenannten *Busspsalmen* überhaupt (Ps. 6, 32, 38, 51, 102, 130, 143), in welchen sich das Sündenbewusstsein in oft ergreifender und classischer Weise ausspricht. Ueberhaupt ist ja das Characteristicum der israelitischen Frömmigkeit jenes durchgreifende Bewusstsein von der *Heiligkeit* Gottes, welches als seine Kehrseite nothwendig ein tiefes Sündenbewusstsein in sich schliesst. Es macht für die Tiefe dieses Gefühls nichts aus, dass Gott zunächst blos als der Nationalgott gewusst wird, der dieses Volk gerade für sich auserwählt hat und zu ihm in einem ganz besondern Verhältnisse steht. Dies hat nur zur Folge, dass die Sünde vorzüglich als Abfall und Ungehorsam gegen Jahveh, als Bundesbruch und Untreue vor ihm empfunden wird, wofür namentlich durch *Hosea* (cap. 1—3) das Bild des *Ehebruchs* typisch geworden ist. Gerade die Auffassung der Sünde als eines *persönlichen* Vergehens in einem eminent *persönlichen* Verhältnisse

gibt aber dem Schuldbewusstsein eine besondere schmerzliche Schärfe; und eben diese Schärfe des Schuldgefühls verleiht hinwiderum der prophetischen Busspredigt ihre besondere Kraft. Der Prophet speculirt nicht über die objective metaphysische Nothwendigkeit der Sünde; sie ist für ihn nicht ein Object kühler philosophischer Betrachtung, sondern energischer sittlicher Bekämpfung. Die ganze Wirksamkeit des Propheten beruht daher gerade auf seinem Glauben an eine mögliche *Ueberwindung* dieser Sünde, an eine *Vermeidlichkeit* derselben, an die *Verantwortlichkeit* des Volkes und der Einzelnen für jede begangene Sünde. Eine *sittliche Unfähigkeit* des Menschen ist also diesem Glauben undenkbar; vielmehr wird ja von dem prophetischen Erzähler Gen. 4, 7 die Herrschaft des Menschen über die Sünde ihm als Aufgabe und Ziel bestimmt vorgesteckt. Und von einer angeerbten Sündenschuld ist vollends nirgends die Rede; denn die vielberufene Stelle Jes. 43, 27 sagt nur aus, dass das Volk eben *von Anfang an* sich der Sünde ergeben, wie es auch später seinem Gott nie treu geblieben sei; ein Causalzusammenhang zwischen späterer und früherer Sünde ist damit nicht gesetzt. — Soll aber die Sündhaftigkeit des Menschen *objectiv* erklärt werden, d. h. anders als nur aus seiner persönlichen Selbstbestimmung, so wird im alten Testament vielmehr auf einen andern Grund verwiesen, nämlich auf seine *schwache*, *fleischliche*, *endliche Natur*, wegen welcher Gott die Sünde auch nicht so streng bestrafen kann und will. (Vgl. namentlich Ps. 3, 14. 78, 39, auch wohl 51, 7 und Genes. 6, 3; 8, 21; besonders aber durchgängig in dem philosophirenden Buche Hiob 4, 17 ff. 5, 6. 7, 7, 17—21. 10, 6—14 13, 20 f. 14, 3 ff. 15, 14—16. 25, 4—6 etc.) *Der Mensch ist Staub* — und *darum* kann er der Forderung des heiligen, erhabenen, allmächtigen Gottes nicht genügen; das entschuldigt ihn einigermassen vor Gott, der ihn ja selber so geschaffen hat. Wie weit nun diese Anschauung von dem selbstver-

schuldeten Verderben des Dogmas divergirt, ist klar; wir werden uns aber in der Folge dieser einfachen, natürlichen und ungekünstelten Betrachtungsweise, welche unmittelbarer Ausdruck der nicht dogmatisirten israelitischen Frömmigkeit ist, zu erinneren haben.

Doch nun werfen wir, mit positiver wie negativer Ausbeute für die Kritik des kirchlichen Dogmas schon aus dem Alten Testament reichlich beladen, noch einen Blick auf das *Neue Testament*.

Wir erinneren uns auch hier zunächst an die Analyse der Hauptstelle, auf welche das kirchliche Dogma gegründet ist, das 5te Capitel des Römerbriefs. Wir sahen schon, wie Paulus, indem er gewisse jüdisch-rabbinische Dogmen über Adam und seine That zur Illustrirung der Person und des Werkes Christi verwendete, allerdings der Kirchenlehre das erste Material zu ihrem Baue geliefert hat. Allein wir sahen auch, wie der Apostsl jene Theorien von Adams Fall und seinen Folgen für das ganze Menschengeschlecht blos vergleichsweise herbeizieht, ohne dass sein eigenes Lehr- und Glaubensinteresse tiefer dabei betheiligt ist. Und weiter sahen wir, wie davon abgesehen die paulinische Stelle erst durch die anerkannt falsche Uebersetzung und Deutung des Kirchenvaters Augustin denjenigen Sinn erhalten hat, welchen die Kirchenlehre zu ihrer Stütze bedarf. Wir finden im Gegentheil, dass Paulus von dem Kernpunkte des Dogmas, von einer Veränderung der menschlichen Natur und einem Verlust des göttlichen Ebenbildes, durchaus *nichts* weiss. Er lehrt zwar einen Fall Adams, aber keine vorhergehende Vollkommenheit desselben [1]); es kann eine solche aus Röm. 5, 12 indirect erschlossen werden, aber

1) Diejenige Stelle, auf welche die kirchlichen Dogmatiker sich vorzugsweise gerne beriefen (Ephes. 4, 24. cf. Col. 3, 10 f.) ist erstens aus einem Briefe von sehr zweifelhafter Aechtheit entnommen und zweitens ist die κτίσις von welcher hier die Rede ist, ja nicht die Schaffung des ersten Adams, sondern diejenige des „neuen Menschen in Christo", jene καινὴ κτίσις also, von welcher Paulus auch II Cor. 5, 17 redet; cf. Ephes. 2, 10.

der Apostel schweigt darüber völlig, ein Zeichen mehr, dass ihm die ganze Vorstellung keine grundlegende Wichtigkeit hat. Er nennt andrerseits I Cor. 11, 7 den Mann ohne Vorbehalt «das Bild und die Ehre Gottes» (freilich offenbar nicht in gleicher Weise das Weib) und beweist damit wie hoch er den Menschen auch nach dem Falle seinem Wesen nach immerfort stellt [1]). Für die sündige Wirklichkeit ist der Apostel deswegen nicht blind: man sehe nur die lebendige Schilderung Röm. 1, 18 ff.; dennoch hätte der ächte Apostel kaum den Menschen als τέκνον φύσει ὀργῆς bezeichnet, wie dies Ephes. 2, 3 geschehen ist, obendrein noch mit gnostischer Zurückführung der Sünde auf den «bösen Luftgeist», der in den Söhnen des Verderbens sein Wesen treibt (ἐνεργεῖ). Die *Entstehung* der Sünde weiss übrigens der ächte Paulus nicht blos, wie er beiläufig thut, mit den Rabbinen *historisch* von dem Stammvater Adam herzuleiten; sondern sie auch *speculativ* aus dem Wesen des Menschen zu erklären. Diese Erklärung gibt er bekanntlich Röm. 7 Quelle der Sünde ist hienach die σάρξ, die sinnlich-fleischliche Natur des Menschen, sofern sie nämlich mit dem im νοῦς, der höheren Geist-Natur offenbarten *Gesetze* in Conflict kommt. In diesem Conflict weckt das Gesetz gerade die sündige Lust; diese aber betrügt den Menschen und statt ihm die versprochene Freiheit vom Gesetz zu bringen, stürzt sie ihn immer tiefer in die Knechtschaft, aus welcher er nur durch Christum und seinen Geist, der die σάρξ und ihre Lust ertödtet, wieder befreit wird. Dies ist die eigenthümlich paulinische Anschauung über den Menschen und sein Verhältniss zur Sünde; und der ganze Zusammenhang zeigt, dass Paulus, was er sagt, *von dem natürlichen* (unwiedergebornen, nicht dem wiedergebornen, wie Augustin wollte) *Menschen überhaupt* sagt, ohne irgendwelche Rückbeziehung auf Adam und dessen individuelle Geschichte.

Dies in kurzer Recapitulation die paulinische Lehre.

1) Vgl. oben p. 21.

Bietet aber Paulus so wenig Handhabe für das kirchliche Dogma, so noch viel weniger die übrigen Schriftsteller des neuen Testaments. Auch *Jacobus* (3, 9) beruft sich auf die Gottebenbildlichkeit des Menschen, um vor der Sünde dessen zu warnen, der durch Misbrauch seiner Zunge den Menschen flucht, die er doch als Gottes Ebenbilder lieben und segnen sollte; er anerkennt also diese Gottebenbildlichkeit als eine in jedem Menschen fortbestehende. Andrerseits kennt er auch den immer gleichen psychologischen Ursprung der Sünde in jedem Menchen (1, 14. 15), nämlich aus der bösen Lust und Begierde; aber er stellt nirgends wie die Dogmatik diese Begierde als Strafe der adamitischen Ursünde dar.

Und fragen wir *Johannes*, so kennt auch er wie Paulus (Röm. 1—3, bes. 3, 23) die thatsächliche allgemeine Sündhaftigkeit, sei's dass sie direct behauptet wird wie I Joh. 1, 8. 5, 19., sei's dass sie vorausgesetzt wird, wie z. B. im *Evangelium* Johannis (cap. 3, 5. 6. 15. 16., wo ein Verlorengehen Aller prädicirt wird, die nicht durch die Wiedergeburt von Oben des Gottesreiches theilhaftig werden. Auch nach Johannes ist ferner die *Folge* der Sünde der *Tod*, wie wohl er noch deutlicher als Paulus darunter prägnant den geistigen, ewigen Tod versteht, welchem das ewige Leben entgegengesetzt ist. (vgl. nur Ev. Joh. 8, 24. 5, 24. I Joh. 3, 14). Allein auf Adams einstigen Fall wird weder die Sünde noch der Tod bezogen; vielmehr von der geistigen, immerfort wirkenden Macht des *Teufels*, des Fürsten der Finsterniss, wird beides abgeleitet, wie einst bei Adam, so jetzt bei denen, die als Kinder des Teufels ihm angehören und darum ihm, dem Lügner und Menschenmörder von Anfang an, unterworfen sind. (Joh. 8, 44. I Joh. 3, 8 f. cf. 5, 18).

Noch weniger werden wir endlich eine Stütze dogmatischer Sätze in dem Evangelium *Jesu Christi* selber zu finden erwarten, wie es uns am unmittelbarsten und treusten in den *synop-*

tischen Evangelienschriften bezeugt ist. Wir haben ebendeshalb die Darstellung der Lehre Jesu in Verkehrung der natürlichen geschichtlichen Reihenfolge ans *Ende* unserer Betrachtung der Schriftlehre gestellt. Denn je weniger wir hier auf *dogmatischen* Gewinn hoffen können, desto eher vielleicht auf einen Einblick in die tiefsten *religiösen* Wurzeln und Quellen dessen, was die christlichen Theologen seit Paulus umsonst in lehrhafte Systeme zu zwingen suchten. Und dies ist's gerade was wir bedürfen, wenn uns eine *positive* Würdigung möglich werden soll, die wir bis dahin stets nur bekämpfen konnten.

Freilich liegt nun gerade in dem angedeuteten Charakter der Aussprüche Jesu eine neue Schwierigkeit. Denn ist eben das Eigenthümliche der religiösen Persönlichkeit Jesu, dass in all seinen Worten die unmittelbare Frömmigkeit selbst spricht ohne die Schärfe dogmatischer Reflexion; ist ferner das, was Jesu Frömmigkeit *spezifisch* eigenthümlich ist, überall die *ethisch-praktische* Abzweckung des religiösen Gedankens, was er dagegen von theoretisch-lehrhaften Sätzen und religiösen Vorstellungen über Gott und Welt etwa ausspricht, meist nicht etwas Neues, sondern einfach aus der väterlichen Religion des Alten Testaments herüber genommen [1]): so kann es zumal in unserer dogmatisch gestellten Frage nicht ganz leicht sein, aus den zerstreuten Andeutungen der synoptischen Evangelien die Anschauung Jesu über unsern Gegenstand festzustellen.

Zunächst können wir nur sagen: Nirgends verlautet etwas vom adamitischen Ursprung der ersten Sünde; nirgends etwas von einer verlorenen ursprünglichen Vollkommenheit. Das einzige Mal, wo Jesus auf die Geschichte Adams Bezug nimmt, geschieht es um aus der Erschaffung des ersten Menschenpaares die göttliche Einsetzung der Ehe nachzuweisen; und dabei for-

1) Vgl. *Immer*, Theologie des N. T., pag. 164 ff.: „Jesu Verhältniss zur jüdischen Gottes- und Weltanschauung", bes. § 102 und 104. Ferner *Scholten*, Leer der herv. Keerk II, p. 26 ff.

dert er gerade, dass dasjenige fortwährend weiter gelte, was schon in Adam als göttliche Ordnung statuirt sei (Mt. 19, 4). Dagegen setzt Jesus allerdings die *Sünde* und das *Bedürfniss der Vergebung* überall voraus. Er lehrt seine Jünger beten: «vergib uns unsere Schulden» und «erlöse uns von dem Bösen» (Mt. 6, 12. 13. Luc. 11, 3. 4); er warnt vor selbstgerechtem Richten, damit man nicht selbst gerichtet werde (Mt. 7, 1) und mahnt zur Vergebung, damit auch uns vergeben werde (Mt. 6, 14. 15. Mt. 11, 25. 26, vgl. das Gleichniss vom Schalksknecht Mt. 18, 23. 25.) Er kennt des menschlichen Herzens Härtigkeit (Mt. 19, 8) und weiss, dass es die Brutstätte ist arger Gedanken und verbrecherischer Thaten (Mt. 15, 19). Er setzt auch von vornherein die Sünde voraus bei denen, die seine Hülfe suchen (Mt. 9, 2) und klagt hinwiederum über die Unempfänglichkeit seines Geschlechts, das er eine γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλίς nennt (Luc. 13, 34. Mt. 12, 39. 17, 4 cf. 17, 17, auch 7, 11). Er spricht wohl auch von *Gerechten*, die der Busse nicht bedürfen», aber offenbar in *ironischem* Sinne (Mt. 9, 13. Luc. 15, 7); und wenn er den groben Sünder nach gewöhnlicher Auffassung schildert im Gleichniss vom verlornen Sohn (Luc. 15) oder vom betenden Zöllner (Luc. 18, 9 ff.), so stellt er ihm absichtlich den vermeinten Gerechten im älteren Sohne und im betenden Pharisäer gegenüber um gerade auch an ihnen, die doch für gerecht *gelten*, die Sünde aufzuzeigen. Unbarmherzig reisst er den Heiligenschein von dieser offiziellen Gerechtigkeit, welche in seinen Augen nichts anderes ist als liebloser Hochmuth und lächerliche Thorheit und welche er gerade deswegen viel strenger beurtheilt als die dem gewöhnlichen Blick allerdings auffälligeren Sünden sinnlicher Leidenschaft. Es kann Niemand leugnen, dass nach dem ganzen Tenor dieser Gleichnisse die Repräsentanten der Selbstgerechtigkeit trotz ihrer moralischen Ehrbarkeit doch als die eigentlich Getadelten erscheinen; der

wahre verlorne Sohn ist nicht der jüngere, sondern der ältere, der, obwol daheim doch nicht daheim, jedem wahrhaft *kindlichen* Sinne fern ist. Jesus will eben eine *bessere* Gerechtigkeit als die der Schriftgelehrten, welche gerade das Schwerere im Gesetz dahinten lassen (Mt. 5, 20 ff. 15, 1 ff. 23, 1 ff.); und entgegen dem gewöhnlichen Volksurtheil, das nur in besonders Unglücklichen auch besondere Sünder sieht, verweist er *Alle* zur Busse, weil sie sonst Alle umkommen werden (Luc. 13, 1 ff.)

Dennoch ist Jesus weit entfernt, die Menschen alle nach dogmatischer Schablone in Eine gleiche Sündenmasse einzurechnen; das Gleichniss vom Säemann (Mt. 13) zeigt, dass er für die thatsächlichen sittlichen Unterschiede unter den Menschen nicht blind ist; die Leute von Ninive und die Königin von Sabäa stellt er in diesem Sinne *über* sein unbussfertiges Geschlecht (Mt. 12, 41. 42. Luc. 11, 31. 32); und in eben diesem allgemein-sittlichen Sinne kann er auch Gute und Böse, Gerechte und Ungerechte einander als zwei verschiedene Klassen gegenüber stellen (Mt. 5, 45). Aber doch weiss Jesus sich an die Menschen gesendet als an verlorne Sünder, dass er sie durch dienende Liebe löse von der Sünde und dem Himmelreich wieder gewinne (Mt. 9, 13. Luc. 19, 10. Mt. 20, 28. Mc. 10, 45); ja nach der letztern Stelle ist es eben diese Voraussetzung der menschlichen Sünde, durch welche schon Jesus selbst unter Anwendung der Idee vom leidenden Gottesknechte sich die Nothwendigkeit seines Todes zuerst vermittelte. Und sollte nun auch in den Einsetzungsworten des Abendmahls der Zusatz «zur Vergebung der Sünden» (εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν Mt. 26, 28) als nicht ursprünglich aufzugeben sein, so können die nicht anzuzweifelnden Worte «für Viele» (περὶ πολλῶν Mt. 14, 24) oder noch eher «für Euch» ὑπὲρ ὑμῶν Luc. 22, 19. 20. I Cor. 11, 24.) daher doch nicht anders verstanden werden, als dass Jesus damit seinem Tod irgendwie eine *süh-*

nende Kraft für seine Jünger, sein Volk, ja die Menschheit zugeschrieben hat. Die streitige Frage, ob Jesus, der jedenfalls eine Parallele zwischen seinem Tode als der Grundlage des neuen Bundes und zwischen dem Alt-Testamentlichen Bundesopfer des Passah zieht, damit eine *stellvertretende* Bedeutung seines Opfertodes statuire oder nicht, können wir dabei offen lassen; heisse es nun «an eurer Statt» oder «zu euren Gunsten» — gewiss ist, dass das «für Euch» eine *Bedürftigkeit* derer voraussetzt, *für* welche das Opfer gebracht wird [1]).

Bei alledem kennt Jesus ferner auch eine gewisse *Nothwendigkeit* der Sünde; und zwar zunächst *subjectiv*, sofern er aus dem sündigen Zustand mit Nothwendigkeit die sündige That herauswachsen sieht. «Man kann nicht Trauben lesen von den Dornen noch Feigen von den Disteln. Ein guter Baum bringt gute Früchte, aber ein fauler Baum bringt arge Früchte» (Mt. 7, 16 f. 12, 33. 35). Er kennt ferner die Schwachheit der fleischlich-sinnlichen Natur des Menschen, welche auch den *willigen* Geist zu Falle bringt (Mt. 26, 41); er weiss, wie das lüsterne Auge, die leidenschaftliche Hand den Menschen verführt (Mt. 5, 29. 30); und er sieht in den Sündern demnach *Kranke* (Mt. 9, 12.), geistlich *Blinde* und *Lahme*, *Todte* und *Gefangene* (Mt. 11, 5. Luc. 4, 18 f.) und betet für sie als für solche, die in Irrthum und Unverstand sündigen. (Luc. 23, 24).

Aber Jesus kennt selbst auch eine *objective* Nothwendigkeit der Sünde, vom Standpunkt nämlich der göttlichen Vorsehung und ihrer Leitung derselben Ἀνάγκη γὰρ ἐλθεῖν τὰ σκάνδαλα, sagt er (Mt. 18, 7. Luc. 17, 1) und auch seine eigene Verwerfung durch das Volk sieht er im Lichte göttlicher Nothwendigkeit (δεῖ Mt. 8, 31 Mt. 16, 2 ff. 26, 24. 54. Luc. 9,

1) Die Frage muss in letzter Linie aus der Bedeutung des Opfers im A. T. gelöst werden, worüber neuerdings Scholten Theol. Tijdschrift 1878, bl. 377 v. u. a. Untersuchungen geführt haben. — Vgl. übrigens *Keim*, Leben Jesu III. p. 273 ff. u. Scholten, das älteste Evang. Uebers. v. D. Redepenning, S. 76 u. 174.

22. 24, 26). Denn auch die Macht der Finsterniss hat ihre Stunde (Luc. 22, 53 cf. Joh. 19, 11). Und dasselbe gilt von der Weltentwicklung im Grossen betrachtet. Es ist Gottes Wille, dass das Unkraut unter dem Weizen stehen bleibe. Die Scheidung zwischen Guten und Bösen kann und soll nicht dieser Zeit der irdischen Entwicklung zukommen, sondern erst der letzten transcendenten Vollendung (Mt. 13, 24 ff. cf. das Gleichniss vom Fischernetz v. 47—50). Ja nach einer jesajanischen Stelle (Jes. 6, 9. 10) sieht Jesus auch darin eine göttliche Ordnung und Absicht, dass die Predigt des göttlichen Worts die Unempfänglichen nur noch mehr verstockt und abstumpft, so dass die Sünde mit neuer Sünde bestraft wird. (Mt. 4, 11. 12. Mt. 13, 13 ff.); oder Gott *verbirgt* wohl auch geradezu seine volle Erkenntniss denen, die sich schon für klug und weise halten und darum verschmähen seine Offenbarung demüthig anzunehmen (Mt. 11, 25).

Wir sehen daraus, dass Jesus allerdings über die thatsächliche Allgemeinheit der Sünde, ihren Grund und ihre Nothwendigkeit auch nachgedacht hat; aber er nimmt die Sünde zunächst einfach als Thatsache hin, wie er sie im Wesen des Menschen findet und wie sie ihn zur handelnden That auffordert; wenn er aber eine Erklärung ihres Daseins sucht, so vermittelt er es sich nicht *historisch* durch das Einzelfactum des adamitischen Falles, sondern *religiös*, indem er auch die Sünde wie alles Sein und Geschehen unter Gottes allwaltenden Ratshchluss stellt.

Allein auch davon abgesehen unterscheidet sich Jesu ganze Anschauung ferner dadurch von der Kirchenlehre, dass er trotz alledem die *Erlösungsfähigkeit* des Menschen mit aller Siegeskraft des Glaubens und der rettenden Liebe behauptet, und dass darum die kirchliche Lehre von der Unfähigkeit des Menschen zu allem Guten bei ihm absolut keinen Raum findet.

Jesus hört nicht auf, wie schon die Propheten, an den *Willen* und die *sittliche Kraft* der Menschen zu appelliren. Er

fordert von Anfang zur Busse auf (Mc. 1, 15. Mt. 4, 17) und ruft sein Wehe über die, welche den Ruf verschmähen (Mt. 11, 20 ff. 23, 13 f. Luc. 6, 24 f. 20, 42). Er erkennt seinen *Beruf* darin, den Sündern nachzugehen und sie zum Reiche Gottes zurückzuführen (Luc. 4, 18 ff. 5, 32 Mt. 11, 5), und sein Leben besteht thatsächlich in diesem Suchen dessen, was verloren war. (Mt. 18, 4 ff. cf. 20, 28.) So sehr er also die Sünde anerkennt in den Menschen und ihre daherige Hülfsbedürftigkeit; ebensosehr anerkennt er auch das Gute in ihnen, den guten *Willen*, die *Sehnsucht* nach etwas Besserem, den *Keim des Glaubens*, auch wo er erst noch im Werden ist (vgl. Luc. 5, 17 ff. 7, 36 ff. cf. Joh. 8, 2 ff. Mc. 9, 38—41. 12, 34. cf. 10, 21). »Er erkennt nicht nur die thatsächliche Sünde, sondern auch das Sünden*elend* und das Sünden*leid*» (*Immer*, a. a. O. p. 169) und mit dem Bewusstsein der Sünde sieht er darum auch schon den Anfang der Besserung gegeben (Luc. 15, 17 ff.). Darum tröstet er den Sünder, richtet ihn auf und gibt ihm den Glauben wieder an sichselbst, an Gottes vergebende Liebe und die Möglichkeit seiner Wiederannahme bei Gott; er weckt ein *neues Bewusstsein* in ihm, das Bewusstsein der *Vergebung*, statt das Bewusstsein der *Schuld*, und er *vergibt* darum *selber* Sünde, im Namen des Vaters und nach seinem Vorbilde. (Mt. 9, 9 cf. 6, 11.) «Gehe hin und *sündige hinfort nicht mehr*», «sei getrost meine Tochter, dein Glaube hat dir geholfen», so entlässt er den bussfertigen, heilsverlangenden Sünder. Er knüpft damit an das Gute an, das er im Menschen weiss und glaubt, und das er nur zu wecken und zu beleben gekommen ist (Mt. 12, 20). Denn er kennt eine *religiöse Empfänglichkeit* des Menschen, die gegründet ist auf seiner *bleibenden Wesensverwandtshaft mit Gott*. Er verkündet ja Gott als den *Vater* der Menschen und damit den Menschen als sein *Kind*, dem er nahe ist und sich offenbart. Nennt er darum den Menschen auch nirgends Gottes *Ebenbild*, so nimmt

er doch diese Vorstellung durchaus an, ja er *erhebt* und *vertieft* sie noch, indem er dem blos formal-psychologischen Ebenbilde mit dem *Kindes*begriff zugleich einen *ethischen Gehalt*, eine *sittlich-religiöse Beziehung* gibt. (Mt. 5, 45. 48. cf. Luc. 6, 36). Und diese Kindesnatur gehört zum *Wesen* des Menschen, kann ihm daher nie verloren gehen. Auch der verlorne Sohn ist noch immer der *Sohn*, den Gott mit Liebe wieder aufnimmt; ja es ist *Freude* im Himmel über jeden Sünder, der Busse thut, der als ein Gotteskind in die Heimat zurückkehrt (Luc. 15). Um nun dem Menschen zu helfen und die Umkehr ihm möglich zu machen, welche bei dem drückenden Schuldbewusstsein und der beständigen Furcht vor dem heiligen Richter auf dem blossen Gesetzesstandpunkt *nicht* möglich ist, dafür will Jesus nun eben das religiöse *Bewusstsein* der angebornen und unveräusserlichen *Gotteskindschaft* wieder in dem Menschen wecken; und damit dann weiter den kindlichen *Glauben*, das demüthige *Vertrauen*, die selbstlose, anspruchlose *Hingabe* an die göttliche Liebe, wie sie dem unverdorbenen Kinde seinem Vater gegenüber eigen ist. Diesem einfachen lautern Kindessinne verheisst er das Reich Gottes (Mt. 19, 14. Mc. 10, 13) und ihm sieht er das tiefste Geheimniss des göttlichen Wesens geoffenbart (Mt. 11, 25). Aber eben darum fordert er allerdings auch eine *Umkehr* von der eiteln Selbstgerechtigkeit und dem tugendstolzen Weisheitsdünkel, welcher Gottes Grösse zu umfassen und seiner Heiligkeit zu genügen vermeint, zu jener kindlichen Einfalt: «Wenn ihr nicht umkehret und werdet wie die Kinder, so könnet ihr nicht in das Himmelreich kommen» (Mt. 18, 3). Denn:

«Was kein Verstand der Verständigen sieht,
«Das übet in Einfalt ein kindlich Gemüth».

So preist er im gleichen Sinne endlich diejenigen selig, welche «reines Herzens» sind, denn *sie* schauen Gott, den *Vater*, der dem unreinen, unlautern, unaufrichtigen und selbstsüchti-

gen Sinne als solcher ewig verborgen ist (Mt. 5, 8). Ja demselben Grundgedanken dienen schliesslich *alle* jene Seligpreisungen, indem sie alle zeigen, dass demjenigen das Himmelreich gehört, der mit offenem, demüthigem und heilsverlangendem Sinne im Gefühl eigener Armuth zu demselben hinzutritt [1]).

Und welches ist nun *das Resultat*? Wir sehen, wie Jesus die *thatsächliche Sündhaftigkeit* des Menschen so sehr anerkennt, dass er gerade sie zu heilen gekommen ist; wir sehen aber auch, wie er die Heilung eben dadurch sucht und bringt, dass er umgekehrt die *gottverwandte Natur des Menschen* überall anerkennt, aus dem Staube selbst sie hervorzieht und den Glauben an sie wieder belebt. Er hat *beides* gekannt — das unendliche Elend der *Gottentfremdung*, in welcher er die Welt versunken sah, und die unendliche Seligkeit der *Gottesgemeinschaft*, die er im eigenen vollen Busen trug. Und in seinem tragischen Schicksal — nein, im wunderbaren Rathschluss göttlicher Weisheit lag es, dass *an ihm selbst*, insbesondere dort auf der Kreuzeshöhe zu Golgotha, dieser *tiefste Abgrund*, wie die *höchste Höhe*, deren das Menschengeschlecht fähig ist, zur ewigen Offenbarung gekommen ist.

Aber diese Betrachtung führt uns zu weit. Dürfen wir aber nunmehr kühnlich behaupten: «die kirchliche Lehre vom Urstand und dem Sündenfalle ist in der Gesammtlehre der heiligen Schrift, insbesondere im Evangelium Jesu Christi *nicht* begründet» — so hat uns gerade die Untersuchung dessen, was das Evangelium *positiv* über die Natur des Menschen in seinem Verhältniss zu Gott oder über die Natur des Menschen als *religiösen Wesens* erkennen liess, die Lösung der *letzten* Aufgabe möglich gemacht, die uns noch gegeben ist: zu zeigen, wie nach dem völligen Abbruch des ganzen kirchlichen Dogmas sein religiöser Gehalt dennoch auch für uns in lehrhafter, wis-

1) *Immer*, a. a. O. § 68.

senschaftlich zusammenhängender Weise auszusprechen sei. Dieser Aufgabe möge nun unser letzter Abschnitt genügen; wir wollen zuerst die *kirchliche* Fassung des Problems genetisch begreifen, um dann eine richtigere *wissenschaftliche* Fassung desselben zu versuchen und so die reine Darstellung seiner religiösen Wahrheit zu gewinnen.

B. DIE POSITION.

Das können wir uns ja doch kaum nehmen lassen: diese Lehre, welche so unbegreiflich, widerspruchsvoll und verletzend ist, welcher Geschichte und Naturwissenschaft, Logik und Metaphysik, Moral und Pädagogik, ja die Religion selber entgegenstehen — sie muss *doch* etwas in sich bergen, das sie trotz alledem zu rechtfertigen im Stande ist. Sie muss namentlich *doch* irgendwie im Zusammenhange stehen mit dem unmittelbaren und lebendigen religiösen Gefühle selber; denn wie könnten wir es uns sonst erklären, dass sie gerade in den religiös erregtesten und lebendigsten Zeiten und Individuen immer wieder in den Vordergrund des religiösen Denkens gestellt worden ist? Ist es denn nicht *Paulus*, der begeisterte Apostel Jesu, der den ersten Grund des Gebäudes gelegt hat? Ist es nicht *Augustin*, der tiefe Denker und fromme Bekenner, der es aufgerichtet hat? Haben wir es da etwa blos mit dürren Verstandesmenschen zu thun, die sich in abstracte Speculationen verloren haben? Oder nicht mit Männern, in denen doch wahrhaft religiöses Leben pulsirte? Wer dürfte das behaupten Angesichts des 13ten Capitels des I Corintherbriefes oder jenes Einen Wortes, in welchem Augustin das Grundthema aller Religion ausgesprochen: Unsere Seele ist unruhig in uns, bis sie ruhet, o Gott, in Dir?

Und war es nicht wiederum *Luther*, ja die ganze reformatorische Bewegung, welche mit der ebenso harten und unbegreiflichen Praedestinationslehre auch das Erbsündendogma von Neuem anf den Schild erhob? Ja haben nicht eben diese Lehren in den Männern der Reformation, in einem Luther und Zwingli, in jenen todesmuthigen Hugenotten und Geusen, eine *sittliche Thatkraft* und *Energie* geweckt, die uns Bewunderung abnöthigt? — Das sind *Thatsachen*, mit denen wir zu rechnen haben. Sollten sie uns aber nicht dâdurch vollkommen erklärt werden, dass wir in jenen Dogmen den unvollkommenen Ausdruck ewiger religiöser Wahrheit erkennen, die als unmittelbares Leben jene Männer erfüllte und trotz ihrer mangelhaften Form durch ihre innere Kraft so Grosses bewirkte?

Und wenn es uns gelänge, diesen *innern Gehalt* frei von der unangemessenen Form in unserer Sprache wieder darzustellen — sollten wir dann nicht auch eilen uns ihn anzueignen, hoffend, dass er auch *unser* Geschlecht wieder neu belebe?

Dafür aber ist nöthig, das wir vor Allem erst das Problem scharf und reinlich hinstellen, um welches es sich in dieser ganzen Frage handelt. —

I. Das problem.

A. *Seine kirchliche Fassung.*

Welches ist dieses Problem? —

Um diese Frage zu beantworten scheint es angemessen, zuerst von derjenigen Fassung desselben auszugehen, in welcher es uns in der Kirchenlehre thatsächlich vorliegt. Unser geschichtlicher Theil hat davon ausführliche Kunde gegeben. Recapituliren wir hier kurz seine Resultate.

Die Geschichte unseres Problems führte uns zuerst auf jene alten Völkersagen zurück, deren durch den hebräischen Gottestesglauben modifizirte Gestalt uns in den ersten Capiteln der

Genesis begegnet. Diese Mythen waren zunächst veranlasst durch den *Widerspruch*, welcher zwischem dem dem Menschen inwohnenden Triebe nach Glückseligkeit und zwischen der thatsächlichen Wirklichkeit empfunden wurde, die jenem Triebe so wenig Befriedigung gewährte, ja vielmehr durch allerlei Uebel, Mühsale und Beschwerden, Krankheit und Tod ihn positiv daran hinderte. So lange nun das menschliche Denken die innere *Nothwendigkeit* dieses Widerspruchs in der endlichen Natur aller irdischen Dinge noch nicht erkannt hatte, so konnte der Widerspruch nur als etwas verstanden werden, das eigentlich nicht sein sollte; und so lange es andrerseits an einem religiösen Glauben fehlte, welcher, indem er dem Menschen ein höheres, rein geistiges Glück verlieh, ihn über die Widersprüche der Welt hätte hinausheben können, so musste vorläufig die *Phantasie* helfen mit der Annahme eines ursprünglichen, geschichtlich früheren Zustandes, wo der jetzt thatsächlich vorliegende Widerspruch *noch nicht* vorhanden gewesen war. Man tröstete die pessimistische Erkenntnis der wirklichen Welt mit dem Traume eines goldenen Zeitalters, in welchem alle jene Hemmnisse des Glücks noch nicht vorhanden waren, wo die Erde sogar zum Aufenthalte der Götter noch nicht zu schlecht war und es Götterberge und Paradiesgärten auf ihr gab voll ungetrübter Seligkeit [1]). *Warum* aber hat dieser gute Zustand aufgehört? so musste man weiter fragen. Und hier gehen nun die Antworten auseinander. Der Pantheismus erklärte die Verschlechterung der Welt aus der Emanation, der fortschreitenden Entfernung der Welt von dem göttlichen Ur-

1) Wie sich zugleich die Hoffnung auf die *Zukunft* richtete und auch dort das Ideal verwirklicht sah in einem widerversöhnten Endzustande, wo der Widerspruch durch Gottes erlösende That aufgehoben und Gott durch Volloffenbarung seines Wesens auch die menschliche Gerechtigkeit verwirklichen werde — darauf können wir hier nicht eintreten. Wir verweisen aber für diese interessante Parallele auf *O. Pfleiderer*, „Erlösung und Erlöser" in den „Wissenschaftlichen Vorträgen über rel. Fragen" II Sammlung Nr. 4. (Frankfurt 1878).

sein, eine Lösung, die den Pessimismus statt ihn aufzuheben vielmehr zum letzten Worte des Welträthsels macht; der Dualismus erklärte sie aus dem Kampfe eines guten und eines bösen Prinzips, wobei letzteres wenigstens zeitweise die Uebermacht erlangen konnte, jedenfalls die Geschichte der Welt auf sehr unsicherem schwankendem Boden stand; wie aber sollte ein reinerer theistischer Gottesbegriff die Frage lösen? Offenbar gewinnt erst auf diesem Standpunkt das Problem seine characteristische Schwierigkeit. Kann der Theismus weder die Einheit der Welt dualistisch preisgeben, noch das Uebel in der Welt ohne Weiteres Gott zur Last legen, so bleibt nur die Lösung übrig, dass der *Mensch selbst* irgendwie jene Verschlechterung der ursprünglich guten Welt verschuldet habe und dass das Uebel also als Strafe auf ihm liege; und die hebräische Sage (wenigstens Gen. 3, anders Gen. 6) schob diese Verschuldung gleich auf den *ersten* Menschen zurück, dessen Sünde die Ursache alles kommenden Unheils gewesen.

Allein damit war jetzt nur ein *neues* Uebel gefunden, da wo man es vorher nicht gesucht hatte — im Menschen selber. *Im Menschen selbst* fand nun die vorgeschrittene Welt- und Selbsterkenntniss den grössten Widerspruch — einen Widerspruch zwischen dem gottgeschaffenen *Wesen* des Wesen, seiner Idee und Bestimmung — und zwischen seiner thatsächlichen *Wirklichkeit*. Dieser Widerspruch spiegelt sich im Menschen wieder als Bewusstsein der *Sünde*. Und damit erst war der anfänglich blos metaphysisch oder eudämonologisch gedachte Widerspruch als ein *ethisch-religiöser* verstanden; dies natürlich am deutlichsten da, wo die Heiligkeit Gottes Axiom aller Religion war, wo es deshalb von vornherein feststehen musste, dass der Mensch rein und ohne Sünde aus Gottes Hand hervorgegangen sei und Gott überhaupt in keiner Weise zum Urheber des Bösen gemacht werden dürfe — in Israel.

Je mehr aber der so gefasste Widerspruch als ein inner-

menschlicher von der natürlichen Welt in die Tiefen der sittlichen Welt hineinführte, desto mehr wuchsen seine Schwierigkeiten, desto weniger konnte er auf rein gedankenmässigem Wege gelöst werden. Es musste daher auch hier zunächst die vorstellende Phantasie helfend in die Lücke treten; es lag in der Natur der Sache, dass nun jener ursprüngliche Zustand des natürlichen Glücks zugleich auch als ein Zustand ursprünglicher Sünd- und Schuldlosigkeit gedacht wurde; war der Verlust des Glücks schon vom ersten Menschen an eingetreten, so musste auch die Sünde schon dort ihren Anfang genommen haben. So bildete sich, gewiss mit von dem unbewussten Gefühle geleitet, dass eine menschliche Geschichte ohne Uebel und Sünde in Wahrheit keine *Menschen*geschichte wäre, zuerst die poetische Lehrerzählung der Genesis, dann daraus jene dogmatische Theorie vom Sündenfall des ersten Menschen, welche wir in verschiedener Variation bei den Rabbinen und dann bei Paulus finden. Und damit war jetzt die Richtung für die weitere Ausgestaltung der Lehre gegeben. Denn Augustin, der nächste eigentliche Fortbildner derselben, knüpfte nicht an die religiös-psychologische Lehre von der Sünde an, welche der Apostel Röm. 7 aus seinem eigensten Geiste entwickelt, sondern an die historisch-mythische Theorie der Rabbinen, welche er vergleichweise Röm. 5 verwendete. Jene psychologische Theorie verstand Augustin gar nicht, da er sie auf den Wiedergebornen deutete; statt aber, wie dort Paulus gethan, den Widerspruch zwischen Idee und Wirklichkeit, zwischen Sollen und Sein des Menschen zu lösen durch Gegenüberstellung zweier *psychologischer* Zustände *in demselben Menschen* (der Mensch *vor* dem Gesetz ohne Sünde, *mit* dem Gesetz unter der Sünde), machte er, der hergebrachten Vorstellung folgend, aus den beiden Gliedern des Widerspruchs zwei *historische* Zustände in der Geschichte der ganzen Menschheit — freilich mit sehr ungleicher Zeitdauer, hier der eine Mensch vor dem Fall ohne

Sünde, dort er selbst und alle seine Nachkommen seit dem Fall unter der Sünde.

Dies wurde jetzt die Form, von welcher die Kirchenlehre sich nicht mehr losmachen konnte. Vielmehr verwandte sie allen Eifer darauf, diese beiden historischen Zustände genauer auszumalen, schärfer zu fixiren und von einander abzugrenzen; und so entstand schliesslich das ausgebildete Dogma von den beiden *Status*, dem Zustande ursprünglicher *Vollkommenheit* einerseits und demjenigen thatsächlicher gänzlicher *Verderbniss* andrerseits, beide vermittelt durch des ersten Menschen erste sündige That, den *Sündenfall.*

In dieser Form liegt die orthodoxe Lehre, zumal im protestantischen Dogma, heute vor uns, indem sie das Problem, wie es ihr einmal gegeben war, consequent weiterbildete. *In dieser Form* hat sie aber auch durch ihre ganze Geschichte hin fortgehenden Widerspruch wachgerufen. Schon während die dogmatische Fixirung noch im Werden begriffen war, wurde, wie wir sahen, jener Gedankenprozess, der von Paulus zu Augustin führte, beständig von einem andern begleitet, welcher von anderer Grundanschauung ausgehend dem ganzen Problem eine andere Wendung, der Antwort wenigstens eine andere Färbung zu geben versuchte. Sahen wir jenen *ersten* Prozess sich vorzüglich in der *lateinisch-occidentalischen* Kirche sich vollziehen, so hatte diese *zweite* Anschauung in der *griechischen* Kirche ihre Heimat. Die griechisch-orientalische Kirche blieb schon durch ihre höhere Bildung und ihre sprachlichen Kenntnisse vor den exegetischen Gewaltthätigkeiten bewahrt, welche Augustins Theorie ermöglichten; namentlich aber stellte sie durch ihr reges Freiheits- und sittliches Kraftgefühl der Einseitigkeit der Schwesterkirche in der idealern Anschauung vom Menschen eine wesentlich ergänzende Betrachtung zur Seite, wenn sie auch schliesslich im Grossen und Ganzen die Form des lateinischen Dogmas ebenfalls acceptirte. Allein auch im

Abendlande selber blieb der Widerspruch gegen jene Einseitigkeit nicht aus. Der Pelagianismus und Semipelagianismus wurde freilich von der Kirche für ketzerisch erklärt — aber zuletzt ist er doch thatsächlich zur offiziellen Kirchenlehre geworden; die *römisch-päpstliche Kirche* schwankt noch heute unstät zwischen den Conzessionen, welche sie den Anstössen des Verstandes machen möchte, und dem aeusserlichsten Supranaturalismus, mit welchem sie dennoch ihre Autorität und das religiöse Prinzip, das sie doch auch vertritt, zu retten trachtet. Wenn aber der *Protestantismus* mit neuer Energie und Schärfe den Augustinischen Lehrbegriff vertheidigte und in seine letzten Consequenzen zuspitzte, so geschah auch dies nur unter beständigem Widerspruch kleinerer protestantischer Parteien; zuletzt aber nahm die durch die Reformation selbst herangebildete und unter ihrem Schutze herangewachsene *Aufklärung* und das *philosophisch gebildete Denken der Neuzeit* die kritische Auflösung des ganzen Dogmas an die Hand, und dieser Prozess hat sich von da an fortschreitend vollzogen bis auf unsere Tage. Unsere eigene Kritik bewies uns, dass die kirchliche Fassung des Problems sich an ihren eigenen Consequenzen zerschlägt. —

b. *Die wissenschaftliche Fassung des Problems.*

Kehren wir also auf den ersten Ausgangspunkt zurück, um von dort aus die Construction neu zu versuchen. Gelingt es uns, durch die Geschichte des Dogmas auf seine schwachen Punkte aufmerksam gemacht, den ersten Fehler zu vermeiden, der bei seiner wissenschaftlich-dogmatischen Fassung gemacht wurde, so ist ja wohl eine erspriessliche Lösung zu hoffen.

Wir haben dieses *πρῶτον ψεῦδος* der Kirchenlehre bereits genannt. Es ist derselbe Fehler, der die ganze alte Dogmatik beherrscht hat und von dem sich noch heute die orthodoxen Apologeten nicht frei machen können: dass nämlich in der

Darstellung des religiösen Glaubensinhaltes nicht unterschieden wird zwischen den von der Phantasie gewobenen religiösen *Bildern* und dem, was diese Bilder *bedeuten*, der *religiösen Wahrheit selbst*. Es ist ja unzweifelhaft, dass die Phantasie mit der Religion wesentlich verwandt ist; wir können nicht blos im religiösen Acte selbst, sondern wohl sogar in der wisschaftlichen Darstellung religiöser Vorgänge der Bildersprache *nie* ganz entbehren; aber die Dogmatik als *Wissenschaft* muss sich doch des *Unterschieds* der Bilder von dem dadurch Bezeichneten und der blos annähernden Zulänglichkeit aller Bilder wohl bewusst sein. Denn sonst geräth sie unvermeidlich noch in einen zweiten Fehler.

Werden nämlich die nach ihrem Ursprunge so lebendigen, durchsichtigen und flüssigen Bilder der religiösen Phantasie, dogmatisch verfestigt und verhärtet, ohne Weiteres für die religiöse Wahrheit selbst genommen, so ist die nothwendige Folge dieser Veraeusserlichung eines Innerlichen eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, ein Verlassen des wirklich *religiösen* Gebiets und ein Uebergehen auf jene Gebiete der Erscheinungswelt, welchen die religiösen Bilder entnommen sind, als Bilder entnommen sein *müssen*. Der duftige Mythus wird jetzt zur abgeschmackten Mythologie; die religiöse Wahrheit zum historischen oder naturwissenschaftlichen Lehrsatz. Und die letzte Folge dieser Verirrung ist, dass nun beim Fortschreiten der Erkenntniss auf diesen der Religion doch eigentlich fremden Gebieten mit der Aufhebung ungenügender Vorstellungen historischer oder naturwissenschaftlicher Art auch die *religiösen* Wahrheiten verworfen werden, welche jetzt scheinbar unzertrennlich mit jenen verknüpft sind.

Man weiss, dass eben dies das Schicksal des christlichen Glaubens in unserer Gegenwart ist. Und zwar dies nicht am wenigsten gerade in den Fragen, welche uns hier beschäftigen. Wollen wir also ein richtiges Verständniss dieser Grundfragen des

Christenthums wieder ermöglichen, so gilt es denn vor allem aus, die genannten Fehler zu vermeiden und vorerst diejenigen prinzipiellen Vorbedingungen zu erfüllen, welche Herder einerseits, Schleiermacher andrerseits schon vor beinahe einem Jahrhundert gestellt haben. Lassen wir also einmal Alles das reinlich bei Seite, was in der Kirchenlehre den Anschein weckt, als ob die Religion uns gewisse *geschichtliche* oder *naturwissenschaftliche* Sätze lehren wollte. Es sollte eigentlich heutzutage selbstverständlich sein, nachdem das Wesen der Religion so viele und gründliche Erforschung erfahren hat; wie die Dinge liegen, ist indes noch immer namentlich gegenüber den Fortschritten der Naturwissenschaft und den Hoffnungen und Befürchtungen, welche sich daran knüpfen, das Recht und die Pflicht reiner, säuberlicher Scheidung religiöser und naturwissenschaftlicher Wahrheit zu betonen. Das neue Licht, das die Naturwissenschaft über Herkunft und Wesen des Menschen zu verbreiten anfängt, berührt — sofern nur auch die Naturwissenschaft nicht über *ihr* Gebiet hinausgreift — die Religion und die religiöse Betrachtung des Menschen durchaus nicht. «Ob Darwins Hypothesen sich als Thatsachen bewähren oder «ob sie wieder hinfällig würden, in beiden Fällen ist *innerhalb «der Naturwissenschaft* ein Materialismus berechtigt, neben «welchem die Frage nach einer *idealen* Welt unverändert sich «gleich bleibt. Man kann *mit* wie *ohne* Darwins Hypothesen «religiös sein und irreligiös, da dieses nicht abhängt von der «grössern oder kleinern Zahl natürlicher Ursachen, die wir «jetzt schon erkennen. Die Naturwissenschaft weiss, dass sie «*alle* Natur *natürlich* zu erklären hat, ob es in weiterem oder «engerm Umfange gelinge; die Frage nach *Gott* ist dabei *immer dieselbe*» [1]).

1) So *Alex. Schweizer* in seiner neusten Broschüre: „die Zukunft der Religion." (pag. 27.). Wie viel glaubensvoller ist doch ein solches Wort, als das seltsame Bemühen des Apologeten *Zöckler* (die Lehre von Urstand des Menschen, geschichtlich

Sollten wir uns denn dieser Einsicht verschliessen? Sollten wir nicht vielmehr froh sein, dadurch dass wir das Gebiet religiöser Betrachtung und religiöser Aussagen scharf von seinen so ganz anders gearteten Nachbarn abgränzen, mit Einem Male von jenem ganzen Heere von Einwänden befreit zu sein, die von dorther unsern Besitz immer ernstlicher bedrohten? Ist derjenige nicht reicher, der ein kleineres, aber wohlgeschütztes Gut in seinem festen und unantastbaren Besitze weiss, als derjenige, der auf weit ausgedehnten, ihm selbst vielleicht schier unzugänglichen Ländereien mit Mühe einen zweifelhaften Besitz vertheidigt, für dessen Behauptung weder seine Streitkräfte, noch seine Rechtstitel genügen? Also geben wir die wissenschaftliche Bestimmung über natürliche Herkunft, Ursprung und Wesen des Menschen getrost der naturwissenschaftlichen Anthropologie und der Geschichte anheim. Freuen wir uns über jedes ihrer Erkenntnisse, das sie mit ihren Mitteln erreichen können; aber versäumen wir nicht dabei, unser eigenes Gebiet ebenso eifrig zu bebauen.

Dieses festgestellt folgt von selbst, dass wir auch die *biblischen* Lehrerzählungen, auf welche die Kirchenlehre zunächst gegründet ist, nicht auf ihre geschichtlichen *Voraussetzungen* ansehen, sondern allein auf ihren *religiösen Zweck*. Die biblische Kritik hat sie uns ja ohnehin nicht als wirkliche Geschichte, sondern als religiöse Lehrerzählungen, als paraboli-

---

und dogmatisch-apologetisch untersucht, 1879.) mit einem allerdings colossalen Aufwande von gelehrtem und literarischem Wissen alle die biblischen Vorstellungen vom Alter, Ursitz, einheitl. Ursprung, Lebensdauer etc. der ersten Menschen vor den Untersuchungen der neuern Wissenschaft zu retten, als ob daran das höchste Heil hinge! Was übrigens Zöckler in dieser Schrift als seine eigene neueste Entdeckung kundgibt, dass nämlich die biblische Urgeschichte gleichsam das *Kindesalter* der Menschheit schildere und dass hieraus auch die Anschauung von einer grösseren Lebens- und Zeugungskraft bei den langlebigen Erzvätern zu erklären sei — das ist wahrhaftig nichts Neues Nur sahen wir andern darin eben blos eine (allerdings sehr naheliegende) *Vorstellung* der biblischen Verfasser — Zöckler will auch dies als objective Wirklichkeit und dogmatischen Lehrsatz retten. So aber wird jener poetische Gedanke zur geschmacklosen Albernheit. —

sche Bilder erkennen lassen, welche die Verfasser aus den in ihrem Volke überlieferten vorderasiatischen Mythen geschaffen und in welchen sie ihre Ansichten über Gott und Welt, Gott und Mensch und ihr Verhältniss zu einander niedergelegt haben. Legen wir also jene halb historische, halb naturhistorische Auffassung der mosaischen Urgeschichte, welche von den jüdischen Schriftgelehrten her mit wenigen Ausnahmen durch die ganze Kirchenlehre hindurchgeht, vollständig bei Seite, so sind wir dazu durch das richtige, symbolisch-bildliche Verständniss derselben auch durchaus berechtigt. Ist ja auch dort der erste Mensch, wie schon sein Name Adam, Mensch, beweist, nicht als dieses besondere Individuum, sondern als Typus und Vertreter des ganzen Geschlechts eingeführt, wie auch Paulus wohl gefühlt hat. Freilich ist dieser abstracte Begriff des Menschen nach Art des individualisirenden poëtischen Mythus in concret-geschichtlicher Form angeschaut und von derselben nicht getrennt; *wir* aber müssen diese Trennung unbedingt vollziehen. *Wir* müssen, wenn das Problem überhaupt klargestellt und lösbar werden soll, es zu lösen versuchen *ganz abgesehen von der Frage nach einem ersten Menschenpaar*, einzig aus dem *Wesen des Menschen überhaupt*, das uns erfahrungsmässig vorliegt und von dem wir überzeugt sind, dass es *immerfort dasselbe* ist. Denn die religiöse Wahrheit «kann nicht von einer zufälligen Geschichtswahrheit abhängig sein», wie Lessing sagte; gerade wenn sie *ewige* Wahrheit sein will, muss sie auf dem *bleibenden Wesensverhältnisse zwischen Gott und Mensch* beruhen und ihre einzelnen Aussagen sich daraus erklären.

Nach diesen Vorbemerkungen suchen wir also vom Wesen des Menschen aus eine richtigere Fassung des Problems zu gewinnen.

Unser Ausgangspunkt ist dabei derselbe wie für die Kirchenlehre. Es ist jener *Widerspruch im Wesen des Menschen*, wel-

cher durch das Wort «Sünde» bezeichnet wird, der Widerspruch also zwischen seiner *Idee*, seiner gottgeschaffenen Natur und Bestimmung, und zwischen seiner thatsächlichen, dem nicht entsprechenden Wirklichkeit. Dieser Widerspruch ist thatsächlich vorhanden, so oft er auch geleugnet werden mag. Die *Erfahrung* lehrt, dass er irgendwie im sittlich-religiösen Bewusstsein *jedes* Menschen empfunden wird, der über die erste Naivetät des Naturzustandes hinaus ist. Andrerseits sahen wir, dass auch das *Evangelium Jesu Christi* selber von eben diesem Widerspruch im Menschenwesen ausgeht. Wir erkannten, wie auf dem lebendigen Gefühle dieser Disharmonie sein ganzes Lebenswerk beruhte. Wir sahen, wie ihm einerseits die thatsächliche *Sündhaftigkeit* des Menschen offenbar ist und wie er mit scharfem Blicke auch da sie aufdeckt, wo sie dem selbstgerechten Zeitalter verborgen ist; wir sahen aber auch, wie er die unverlierbare *Gottverwandtschaft* und *Gotteskindschaft* des Menschen verkündet und auch im verdorbensten Sünder ihre Spuren zu finden und sie neu zu verwirklichen weiss. Von diesem Widerspruche ist Jesu Predigt ausgegangen; und konnten wir auch bei ihm eine *dogmatisch wissenschaftliche* Erklärung desselben weder finden noch erwarten, so sahen wir doch, wie er sich denselben in der Energie und Klarheit seines religiösen Bewusstseins auf *religiös-praktischem* Wege auch gelöst hat. Er that es auf *religiösem* Wege, indem er auch die Sünde der Menschen unter Gottes allmächtigen Rath und Willen stellte, der den Menschen schwachen Fleisches geschaffen hat, wie schon das Alten Testament sagte, und doch ihn zum Höchsten berief; uud er that es auf *ethisch-praktischem* Wege, indem er, ohne über Gottes Plan ein Weiteres wissen zu wollen, des Einen gewiss ist, dass Gottes Liebe in ihm und durch ihn mächtig ist, alle Sünde zu überwinden.

So hat Jesus ohne wissenschaftliche Speculation das Räthsel gelöst, und durch sein eigenes Liebesleben und seinen Liebes-

tod die Wahrheit seiner Lösung bewiesen. Zu Verkündigern dieser *Ueberwindung der Sünde durch die Liebe Gottes in Jesu Christo*, zu Propheten der *Versöhnung* des tiefsten Widerspruchs in der menschlichen Natur machten sich jetzt die Apostel des Herrn und von ihnen an die ganze christliche Kirche bis auf heute. Aber wollte sie die *Versöhnung* predigen, so musste sie zuerst den *Widerspruch* in seiner ganzen Schärfe erkennen lassen; und die *Aufgabe aller christlichen Anthropologie* war darum von Anfang an, *dem Menschen diesen Widerspruch in seinem Wesen zum vollen und klaren Bewusstsein zu bringen.*

Wir wissen, in welcher unbefriedigenden Weise die orthodoxe Kirchenlehre dieser Aufgabe zu genügen versucht hat. Aber schon der Apostel Paulus, der Erste, der die christliche Wahrheit in dogmatisch-wissenschaftlicher Weise auszusprechen versucht, hat der christlichen Wissenschaft dafür eine ganz andere Bahn gewiesen, als diejenige war, welche die Kirche nachher einschlug, indem sie sich an einen doch nur beiläufigen Lehransatz hielt, den Paulus aus seiner pharisäischen Schule mitgebracht hatte.

Wir haben schon gesehen, wie Paulus Röm. 7 die Entstehung der Sünde aus seinem eigenen religiösen Bewusstsein heraus psychologisch erklärt; die ergreifende Schilderung, welche er dort von dem zwiespältigen Zustande des sündigen Menschen entwirft, ist bis heute unübertroffen geblieben. «Das Gute, das ich thun will, das thue ich nicht; sondern das Böse, das ich nicht will, das thue ich». Ja «ich finde für mich, der ich das Gute thun will, das *Gesetz* (die geordnete Nothwendigkeit), dass mir das Böse anhängt. Denn ich habe zwar Lust am Gesetze Gottes nach dem inwendigen Menschen; ich sehe aber ein anderes Gesetz in meinen Gliedern (in meinem Fleische), das widerstreitet dem Gesetz meiner Vernunft (νοῦς, der inwendige Mensch nach seiten der Erkenntniss) und nimmt mich gefangen in der Sünde Gesetz, welches in meinen Gliedern

ist .... Und so diene ich also mit der *Vernunft* zwar dem Gesetze *Gottes*, mit dem *Fleisch* aber dem Gesetze der *Sünde*.» (Röm. 7, 19 ff.) Mit diesen Worten hat Paulus in classischer Weise den *Widerspruch* ausgedrückt, in welchem die menschliche Natur erfahrungsgemäss sich selbst verstrickt findet; und es ist leicht zu sehen, dass die *beiden Elemente* desselben genau *dieselben* sind, wie sie das Evangelium Jesu in der Menschennatur voraussetzt (Mt. 26, 41) und wie sie schon im Alten Testament mehr oder weniger deutlich empfunden wurden. Wenn nun die christlichen Kirchenlehrer nach Paulus, Augustin voran, diesen Widerspruch *historisch* erklärten, indem sie seine beiden Elemente auf zwei historische Zustände vertheilten: hier der vollkommene, unsündliche *Stammvater* in gottgleicher Gerechtigkeit und Heiligkeit, dort der in Sünde verfallene, verdorbenene, fleischliche *Sprössling*, der zu allem Guten durchaus unfähig ist; oder dogmatisch gesprochen hier der status integritatis und die justitia originalis, dort der status corruptionis und das peccatum originale: so ist es nun *unsere* Aufgabe, *beide* Seiten des Widerspruchs als ein wirkliches *Neben- und Mit einander zu fassen* und als solche sie psychologisch erklärlich zu machen. Wir müssen die *beiden* Glieder jenes Hiatus, der wirklichen, immer gleichen Menschennatur entsprechend, auch *zusammendenken* in dem Einen Menschenwesen: das ist die erste Forderung unseres Problems.

Aber wie ist das nun möglich? Wie ist es anders möglich als durch den schroffsten Dualismus? — Die Kirchenlehre ist dem Dualismus aus dem Wege gegangen, indem sie den Widerspruch nicht als das Ursprüngliche erklärte, sondern als ein erst geschichtlich Hinzugekommenes. Wir können ihr freilich auf ihren Bahnen nicht folgen. Aber darin hat sie Recht, wenn sie doch den Widerspruch als einen *werdenden* zu fassen sucht. Hat doch dasselbe auch der Apostel Paulus in seiner Weise gethan. An jener selben, oben angeführten Stelle

(Röm 7) gibt er ja zugleich mit der *Schilderung* des Widerspruchs auch seine psychologische *Erklärung*, indem er ihn gleichsam erst vor unsern Augen entstehen lässt. Jenes *Mit-* und *Neben*einander ist nämlich in gewissem Sinn *auch* ein *Nach*einander, nur nicht vertheilt auf Ein Individuum hier, das ganze Geschlecht dort. Sondern es ist ein Nacheinander in Einem und demselben Individuum; es ist eine *Geschichte*, ein *Werden* in dem Individuum selbst, was uns gezeigt wird. Der Apostel kennt einen Zustand, in welchem jener Widerspruch *noch nicht* vorhanden war, wo er von der Lust noch nichts wusste und die Sünde noch todt war. Und dann kennt er einen weitern Zustand, wo das *Gesetz* eintritt und mit dem Bewusstsein vom Gesetze auch das Bewusstsein von der Sünde; wo das Gesetz selbst die Lust hervorlockt und die Sünde lebendig macht und dadurch den Menschen erst in jenen unseligen widerspruchsvollen Zustand versetzt, in welchem er ausruft: »Ich elender Mensch, wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes?» (Röm. 7, 7. 12. 25). Es ist also ein *Werden* und *Verändern*, welches der Apostel uns da hineinschauen lässt, m. a. W. es ist eine *Entwicklung*, die er aufzeigt. Und das ist der Begriff, welcher uns nun den Schlüssel zu dem ganzen Räthsel geben muss: der Begriff der *Entwicklung*, verbunden mit dem Begriff der *Anlage*, aus welcher das zu Entwickelnde hervorgeht. Diese beiden Begriffe fehlten auch der alten Kirchenlehre nicht völlig, wenn sie doch die Sünde nicht zum ewigen, metaphysischen Prinzip erhob, sondern sie erst geschichtlich *werden* liess. Durch die neuere Philosophie und Naturwissenschaft sind sie aber so sehr in Aller Mund gekommen, dass wohl eine genauere Präcisirung des Sinnes nothwendig ist, in welchen wir sie zu gebrauchen wünschen. Vorerst glauben wir, von einer wirklichen Entwicklung sei nur da zu reden, wo auch ein zu Entwickelndes vorhanden ist, und müssen wir daher diejenige Verwerthung des Entwicklungsbegriffs ent-

schieden ablehnen, welche manche neuere Naturforscher sich erlauben, gerade um damit die ursprüngliche Anlage und damit alle Teleologie zu leugnen und so die ganze Weltentwicklung auf dem Zufall zu stellen. Weiter aber müssen wir überhaupt die Entwicklung auf dem rein physischen Gebiete, den blossen Naturprozess, unterscheiden von der Entwicklung auf dem sittlichen Gebiete, welche als sittliche immer zugleich *Selbst*entwicklung ist und sich durch Erziehung und Bildung einerseits, durch persönliche Selbstbestimmung andrerseits vollzieht. In dem heranreifenden *Menschen* nun finden beiden Arten der Entwicklung statt. Der Mensch entwickelt sich sowol als Naturwesen, wie als Geistwesen und Persönlichkeit, letzteres freilich immer nur auf Grund des ersteren. Auf *beide* Arten der Entwicklung werden wir im Verlaufe der Untersuchung näher einzugehen haben; vorläufig brauchen wir aber das Wort in dem allgemeinen neutralen Sinne, in welchem es beide Arten in Einem umfasst.

Gehen wir jetzt mit diesem Begriff an unser Problem, die Bestimmung des menschlichen Wesens heran, so können wir schon zum Voraus eine Reihe von Fehlern vermeiden, welche die orthodoxe wie die haeretische Fassung des alten Dogma's kennzeichnen. Wie der Kirchenlehre so ist vorerst auch uns der Mensch *von Gott geschaffen*, der aller Dinge letzter Grund ist. Allein einmal fassen wir schon dieses Geschaffensein nicht als eine unmittelbar fertige Schöpfung, wie sie ohne starken Anthropomorphismus kaum vorzustellen ist, sondern als eine werdende, allmählige Entwicklung von niederen zu höheren und höchsten creatürlichen Organisationen, wie uns auch die Naturwissenschaft einen solchen Gang der Dinge zu bestätigen scheint; andrerseits haben wir gar nicht nöthig, auf einen erstgeschaffenen Menschen, den wir uns doch nie denken können, zurückzugehen, sondern wir sehen den gottgeschaffenen Menschen in jedem Kinde, das in allmähliger Ent-

wicklung zum vollen Menschen heranreift. Ferner rechnen nun auch wir *alle jene Vorzüge* zum gottgeschaffenen Wesen des Menschen, welche die Kirchenlehre ihm in reicher Fülle zuschreibt (natürlich abgesehen von den nicht zur religiösen Wesensbestimmung gehörigen Prädicaten einer übermenschlichen physischen Vollkommenheit!); allein wir unterscheiden zwischen demjenigen, was im Menschen der *Anlage* nach gesetzt ist und demjenigen, was von dieser Aulage auf jeder Stufe der Entwicklung thatsächlich *verwirklicht* ist. Oder dogmatisch gesprochen: wir unterscheiden zwischen demjenigen, was *potentia* zum Wesen des Menschen gehört und demjenigen was in jedem Augenblick *actu* vorhanden ist [1]). Dieselbe Betrachtungsweise müssen wir dann aber endlich auch auf die andere Seite des Widerspruchs anwenden: wir unterscheiden auch in dem menschlichen *Bösen* dasjenige, was davon potentiâ in der Menschennatur liegt und dasjenige, was auf jeder seiner Lebensstufen davon verwirklicht ist. Was haben wir aber damit gewonnen? Das, dass wir nun auch jenen Widerspruch, welchen das Menschenwesen erfahrungsgemäss in sich aufweist, nicht als einen absolut feststehenden und von vornherein bis zu Ende sich gleichbleibenden auffassen dürfen, sondern vielmehr als einen *werdenden*, *sich entwickelnden*. Freilich wird man einwenden, nach unserm Begriff der Entwicklung sei damit nicht viel geändert, indem das Entwickelte ja doch als ein zu Entwickelndes bereits vorhanden gedacht werden müsse und wir also doch auf den Dualismus zurückgeworfen werden, den wir vermeiden möchten. Allein hier geben wir folgendes zu bedenken: 1) wird doch jedenfalls *quantitativ* der

---

1) Eine Unterscheidung, welche in der griechischen Kirche noch heimisch war, zu welcher auch die reformirte Kirche durch ihre Lehre von der perseverantia, die dem ersten Menschen noch fehlte, einen gewissen Ansatz genommen hat; ebenso wenn letztere durchgängig zwischen der religio *naturalis* und der religio *acquisita* zu unterscheiden pflegte.

Widerspruch ein ganz anderer sein an den beiden Enden der Entwicklung — hier das minimum, dort das maximum der Differenz; 2) aber fragt sich, ob bei der besondern Art der Entwicklung, um welche es sich hier handelt (einer nicht blos natürlichen, sondern auch *sittlichen* Entwicklung nämlich) der Widerspruch nicht auch *qualitativ* ein anderer sein wird, da wo seine beiden Glieder in keimartiger Naturanlage in Eins eingeschlossen sind und da, wo durch Hinzutritt der sittlichen Selbstentwicklung ein neues Moment dazugekommen ist? — Wir meinen diese Frage im Voraus bejahen zu sollen; den Beweis dafür muss die folgende Untersuchung bringen. Zunächst stellen wir aber jetzt nur das Problem fest, wie es sich unter dieser Voraussetzung gestaltet.

Die menschliche Entwicklung beginnt mit einer *doppelten Anlage*: nämlich 1) mit der *religiös-sittlichen Anlage*, welche näher die *Bestimmung zu Gott und zum Guten* ist als positive Anlage zum Ebenbilde Gottes, zur gottähnlichen Vollkommenheit; 2) mit der *physisch-psychischen Anlage*, welche näher die *Nothwendigkeit des Bösen* ist und die Möglichkeit der gottentfremdeten und gottwidrigen *Sünde*. Und die Frage ist nun: *in welchem Verhältnisse stehen diese beiden Möglichkeiten zum Wesen des Menschen und zu einander*? Sind sie ihm *beide wesentlich eigen*? Und wenn ja: sind sie ihm beide *in gleicher Weise* eigen? Oder ist vielleicht die eine Möglichkeit nur die *Negation* der andern? oder doch die *Bedingung* der andern? Dies sind die Fragen, von deren Beantwortung die letzte Lösung unseres Problems abhängt. Können sie beantwortet werden? Wir wollen es wenigstens versuchen.

Vorderhand aber erkennen wir nun doch schon hier so viel: Die Kirchenlehre hat Unrecht, wenn sie den neugeschaffenen Menschen schon alle die Vorzüge actuell besitzen lässt, welche nach ihrer Beschreibung die justitia originalis ausmachen; die menschliche Entwicklung beginnt nirgends mit einer schon ac-

tualisirten und vollendeten Gerechtigkeit und Gottesgemeinschaft[1]). Aber ebenso hat auch der Pelagianismus und Socianismus Unrecht, wenn er nun deshalb die Gottebenbildlichkeit des Menschen ganz leugnet oder sie wenigstens nur auf die äussere Naturbeherrschung beschränkt; denn was actuell noch nicht da ist, kann darum doch potentiell vorhanden sein; woher käme es sonst nachher, wenn nicht durch aeusserlich hinzukommende Offenbarung in transcendent-supranaturaler Weise? Und wiederum hatte diese Richtung Unrecht, wenn sie dem empirischen Menschen von Anfang an die geistige Kraft zuschreibt, das Gute zu wollen und zu thun und die Sünde zu vermeiden; denn auch der menschliche *Wille* ist als *freier* Wille niemals von vornherein gegeben, und Rousseau irrte sehr, wenn er die menschliche Natur *nur* für *gut* nahm und nichts anderes für nöthig hielt als ihre gute Anlage zu entwickeln; denn ist auch das Böse im Kinde actuell noch nicht vorhanden, so ist es doch der Anlage und dem Keime nach auch in ihm schon lebendig.

Umgekehrt hat aber auch die Kirchenlehre wieder Unrecht, wenn sie den Menschen seit dem Fall von vornherein als absoluten *Sünder* und *nur* als Sünder fasst, der zu allem Guten total unfähig sei; denn einmal hat auch das Böse ja seine Entwicklung im Menschen und ist nicht seinem ganzen Wesen nach eo ipso schon im Neugebornen gegeben; und andrerseits wird durch die Bestimmung der Kirchenlehre die religiöse und die sittliche Anlage, also die Möglichkeit einer Entwicklung zum Guten und zur Gemeinschaft mit Gott im empirischen Menschen vollständig aufgehoben.

Werden aber alle diese Fehler bei unserer Fassung der Frage nun wirklich vermieden? Es wird sich zeigen.

---

1) Vgl. *Scholten*, Leer der Herv. Kerk, enz. I p. 325.

II. Die lösung.

a. *Die menschliche Naturanlage als religiös-sittliche Anlage oder als Bestimmung zum Guten und zur Gottesgemeinschaft.*

Diese wird wohl keinen besondern Widerspruch erfahren. Das sittliche Bewusstsein ist damit völlig einverstanden; ja die Sittlichkeit fordert die sittliche Anlage als conditio sine qua non ihres Bestehens. Indem aber diese Anlage zum Guten, d. h. zur Uebereinstimmung mit der absoluten Norm des Sittengesetzes sich zugleich als spezifisch *religiöse* Anlage bestimmen lässt, d. h. als Anlage zum Göttlichen und dadurch zur Gottesgemeinschaft, so ist sie ebenso ein Postulat des christlich-*religiösen* Bewusstseins.

In der That: wir glauben ja alle an jene Gottebenbildlichkeit des Menschen, welche schon das Alte Testament verkündet (Gen. 1. Ps. 8) und welche ebenso Voraussetzung ist der ganzen Predigt Jesu. Wir glauben nicht blos mit jenem griechischen Dichter, dass wir unserm *Ursprunge* nach «göttlichen Geschlechts» sind (Act. 17, 28), sondern wir sehen es auch als unsere *Bestimmung* an, dass wir «vollkommen seien, wie unser Vater im Himmel vollkommen ist» (Mt. 5, 48). Und es ist unsere tiefste Ueberzeugung, dass eben auf dieser religiös-sittlichen Anlage, durch welche der Mensch dem göttlichem Wesen verwandt ist, der wahre Adel der menschlichen Natur beruhe, welcher jede Menschenseele über die blosse Naturwelt, ihre Beschränktheit und Nichtigkeit, erhebt zu einem unbedingten, unendlichen Werthe (Mc. 8, 36.). Nun wissen wir aber auch, dass dieses Ideal oder höchste Gut aller Menschlichkeit wohl in einem *Jeden* der *Potenz* nach gegeben ist, in *Keinem* aber von Haus aus auch schon *verwirklicht* ist. Denn dazu fehlen zunächst schon die Bedingungen des physisch-psychischen Organismus, der zur *Geistigkeit* als der formalen Aehnlichkeit

mit Gott, dem absoluten Geiste, sich erst bilden und entwickeln muss. Die *physische* Entwicklung muss also vorhergehen; sie muss wenigstens diejenige Stufe erreicht haben, wo das Selbstbewusstsein der Persönlichkeit erwacht, der geistige Centralpunkt im Menschen, wodurch er sich selbst von andern Wesen bestimmt unterscheidet, gefunden ist. — Da aber jenes Ideal vollkommener Wesens- und Lebensgemeinschaft mit Gott zu seiner vollen Verwirklichung nicht nur eine formale, *psychologische*, sondern auch eine materiale, *sittliche* Uebereinstimmung des Menschengeistes mit Gott als Gott*ähnlichkeit* fordert, so kann es weiter in Jedem nur verwirklicht werden auf dem Wege *religiös-sittlicher* Entwicklung, d. h. einer Entwicklung, die nicht mehr blos von der bewusstlosen Natur zum selbstbewussten und selbstthätigen Geiste fortschreitet, sondern vom sittlich-*leeren* oder indifferenten Geiste zum sittlich-*guten*, mit positiven Werthen erfüllten Geiste. Wie geschicht nun *diese* Entwicklung? — Sofern wir sie zunächst rein als *sittliche* betrachten, müssen wir mit *Rothe* sagen: Sie geschieht nicht von selbst, nach blindem Naturtriebe, unter fördernder oder hemmender Mitwirkung blos aeusserer Influenzen; sondern als sittliche ist sie eben *Selbst*entwicklung und kann sie nicht anders geschehen, als durch das zu entwickelnde Subject selbst, das sich selbst zum Object macht und auf sich handelt mittelst seines Selbstbewusstseins und seiner Selbstthätigkeit. Dies macht das Wesen des sittlichen Prozesses als solchen aus: es ist die *Selbstbestimmung* nach dem *sittlichen Ideal* oder der *sittlichen Norm*.

Und zwar stehen wir als Christen nicht blos einer abstracten sittlichen Norm, einem transcendenten kategorischen Imperativ gegenüber, sondern wir schauen das sittliche Ideal immer schon *verwirklicht* in der Persönlichkeit Jesu Christi. Der sittliche Prozess gestaltet sich daher für den Christen immer so, dass wir uns selbst formen nach der Aehnlichkeit und

dem Vorbilde *Christi*, der «in uns Gestalt gewinnt» (Gal. 4, 19), an dem «wir wachsen in allen Stücken als an unserm Haupte» (Ephes. 4, 15), der «uns ein Vorbild gelassen hat, dass wir nachfolgen sollen seinen Fusstapfen» (I Petr. 2, 21).

Allein bei dieser Bestimmung des sittlichen Prozesses stossen wir nun doch auf verschiedene Schwierigkeiten. Die Frage, ob denn die sittliche Entwicklung, wenn das gute, ihr Product, überhaupt ein *Sittliches* sein soll und nicht blos ein in naturnothwendigem Prozess Vollzogenes, nicht nothwendig auch das *Böse*, wenigstens die *Möglichkeit* des Bösen in sich schliesse, können wir hier zwar noch bei Seite lassen. Aber zwei andere Anstösse sind hier nicht zu übergehen. Ist nämlich das sittliche Ideal nur durch Selbstbestimmung der ethischen Persönlichkeit zu verwirklichen, so muss diese ethische Persönlichkeit doch *da* sein; wie aber — wenn nun dieses sich selbstbestimmende Subject der sittlichen Handlung noch gar nicht *da ist*, wenn es eben erst *wird* und nur erst durch die sittliche Selbstbestimmung werden *kann*? — Da muss die *Erziehung* und *Bildung* eintreten, sagt man; dafür sind Eltern und Lehrer da, welche das heranwachsende Kind zur sittlichen Persönlichkeit bilden und so lange daher die Verantwortlichkeit für dasselbe tragen, als der Erziehungszweck noch nicht erreicht ist, wo denn das Kind sich selbst kann überlassen werden. Gewiss, aber wie verschieden kann doch diese Erziehung sein! Welche tausendfachen Möglichkeiten thun sich da auf! Und wie tausendfach verschieden muss sich schon hienach die Verwirklichung des sittlichen Ideals oder die Verähnlichung mit Christus und durch ihn mit Gott in den einzelnen Individuen gestalten! Denn sie ist hienach abhängig von tausend dem Individuum rein objectiv gegenüberstehenden Bedingungen; von Zufälligkeiten in Rücksicht auf den Einzelnen, von der Stufe, auf welcher jeder in der ganzen Menschheitsgeschichte steht, ja wohl auch von dem objectiven Verhältnisse, in welchem er

zu Christus steht, dem concreten sittlichen Vorbild. Es kann also das sittliche Ideal jedenfalls nur in sehr *verschiedener* Weise in mannigfach abgestuften *Graden* verwirklicht werden. Dasselbe folgt aber auch schon aus dem Begriffe der *Individualität*, nach welchem jeder Einzelne schon nach seinem physisch-psychischen Organismus ganz besondere Bedingungen für den sittlichen Prozess in sich selber trägt. Aber mehr noch: wir dürfen selbst behaupten, dass eine vollkommene, absolute Verwirklichung des menschlichen Ideals als sittlichen *überhaupt* nicht möglich ist. «Niemand ist gut, denn der einige, Gott», sagt in diesem Sinne Jesus Christus, indem er jenes Prädicat von seiner eigenen Person selbst ablehnt. Es liegt in der That in der Natur des Sittlichen, sofern es im Menschen nicht ein Seiendes, sondern ein Werdendes, Sich-Entwickelndes ist, dass es niemals zu einem absoluten Ende gelangt. Denn wenn die Sittlichkeit gerade im Verhältniss des Menschen zu den endlichen Dingen der Welt besteht, so erwachsen ihr aus der Mannigfaltigkeit derselben auch alle Tage neue Aufgaben und in immer neue Verhältnisse sieht sie sich gestellt, in welchen sie sich auszuwirken hat. Und wäre daher die sittliche Anlage an sich selbst immerhin einer absoluten Vollendung fähig, so könnte sich diese Vollendung doch nur in einer Reihe zeitlicher, auf die Aneignung und Beherrschung der Weltdinge gerichteter Acte in die Wirklichkeit setzen, würde aber eben deshalb an keinem einzelnen Punkte voll erscheinen. Auch die volle Normalität der sittlichen Entwicklung und Selbstbestimmung vorausgesetzt, würde das Ziel doch immer ein *Ziel* bleiben, ein Object der Hoffnung in der transcendenten Vollendung des Reiches Gottes. «Nicht dass ich's schon ergriffen hätte oder schon vollkommen wäre», muss darum auch der Apostel Paulus bekennen (Phil. 3, 12); Luther sagt übereinstimmend: «Ein Christ steht im Werden, nicht im Sein» — und aus demselben Gefühle ist wohl auch Lessings bekanntes Wort über

die Wahrheit und das dem Menschen allein zukommende *Streben* nach ihr hervorgegangen.

Jedoch — nehmen wir so nicht, was wir mit der einen Hand gegeben, mit der andern wieder zurück? Wird der unendliche Werth des Menschenwesens, den wir postulirten, auf diese Weise nicht doch wieder herabgesetzt? — Das wäre so, wenn mit jener idealen Potenz des Menschen *blos* die *sittliche* Anlage *als solche* gesetzt wäre und nicht zugleich auch die *religiöse*. Nun aber lehrt uns die Erfahrung, diese ideale Anlage eben auch als spezifisch *religiöse* zu erfassen. Und die hierauf begründete Religion hat gerade darin ihre ungeheure Bedeutung für den Menschen, dass dasjenige, was wir auf *sittlichem* Wege immer nur *suchen* und *erstreben*, uns auf *religiösem* Wege in der gläubigen Vereinigung mit Gott *unmittelbar gewiss* wird. Darin liegt die spezifisch *erlösende* und *versöhnende* Kraft aller Religion, jüdisch-paulinisch ausgedrückt die *rechtfertigende* Kraft derselben. Sie beruht auf der Erfahrung eines unmittelbaren, vom Sittlichen relativ unabhängigen Einwohnens und Offenbarwerdens des Göttlichen im Menschengeiste, einer immanenten Offenbarung Gottes nicht blos im objectiven sittlichen Gesetz, sondern im subjectiven persönlichen Bewusstsein, in der Tiefe des religiösen Gemüths. Nun hat allerdings auch die spezifisch *religiöse* Anlage des Menschen ihre Entwicklung durchzumachen und kommt es für den Einzelnen auf die *Stufe* an, auf welcher er sich in dieser Entwicklung geschichtlich und persönlich befindet; auch die Offenbarung hat ihre Geschichte sowol im Individuum als in der Menschheit; in Christo aber als der Volloffenbarung Gottes auf Erden besitzen wir *vollständig*, was frühere Religionen nicht voll gewähren konnten, jenen heiligen Gottesgeist in unserm Innern, der «uns bezeugt, dass wir Gottes Kinder sind und uns rufen lehrt: Abba, lieber Vater!» (Röm. 8, 15. 16.). Im *christlichen* Glauben, der in Christi Geist demüthig aber vertrauensvoll an

Gott sich hingibt, haben wir *geschenksweise* Theil an dem Ideal, das von unserer eigenen sittlichen Leistung nie ganz zu erreichen ist, vielmehr dem eigenmächtigen Raube unserer Hand immer wieder entflieht; da daher trotz dem demüthigenden Bewusstsein der eigenen Unvollkommenheit und Sündhaftigkeit das erhebende, selige Bewusstsein unserer Versöhnung mit Gott und unvergängliche Befriedigung und Zuversicht in aller irdischen Noth und Unvollkommenheit; da endlich auch die Bürgschaft einer ewigen Vollendung, eines herrlichen ewigen Lebens (cf. Röm. 5, 1—5).

Dies ist unser Glaube. Und befinden wir uns damit nun nicht auch mit dem Gehalte der *Kirchenlehre* in bester Uebereinstimmung? — Gewiss, wenn wir z. B. *Lipsius* glauben, welcher sagt [1]): «Man braucht nur die zeitliche Vorstellung des in der Idee der Gottebenbildlichkeit gesetzten Gedankens — ein vollkommener Urstand als einzelnes Factum, aufgehoben durch das entgegengesetzte Factum des Sündenfalls — überhaupt aufzugeben, so hat man den bleibenden Kern der kirchlichen, speziell gerade der protestantischen Lehre». «Der Unterschied der *formalen* und der *realen* Gottebenbildlichkeit oder der als Anlage und Potenz dem Menschen als solchen innewohnenden geistigen Wesens*bestimmung* und seiner erst auf dem Wege sittlich-religiöser Entwicklung erreichbaren *wirklichen* Geistigkeit und Lebensgemeinschaft mit Gott» — dies geht allerdings der Kirchenlehre bei ihrer Fassung der Sache verloren. Aber gerade der Eifer, womit die protestantischen Dogmatiker das blosse «donum superadditum» der Katholiken bekämpft haben, zeigt uns, dass ihre Absicht in der ganzen Lehre nichts anderes war als die Bestimmung des Menschen zu Religion und Sittlichkeit als eine ihm *wesentliche* unbedingt festzuhalten. Wollte die römische Kirche jenen Unterschied in *der* Weise

1) Lehrbuch der Dogmatik § 440.

machen, dass sie (anders als einst die Alexandriner) jene höchsten Ideale nicht aus der eigenen religiös-sittlichen Entwicklung des Menschenwesens hervorgehen liess, sondern sie ihm magisch von Aussen anklebte, so wollte der Protestantismus die Idee des Menschen als eines aus Gott zu Gott geschaffenen religiös-sittlichen Wesens sich nicht verkleinern lassen. Man wollte es aussprechen, was Grundvoraussetzung der Menschennatur als *sittlicher* ist, wessen der *religiöse* Mensch in der Gemeinschaft mit dem Ewigen unmittelbar gewiss ist, dass er selber «göttlichen Geschlechts» sei, ohne magische Zuthat; und es war dafür zunächst gleichgültig, dass für die Kirche nun *der erste Mensch allein* das Ideal wurde, in welchem sie ihre Ansicht über die göttliche Anlage und Bestimmung *des Menschen überhaupt* verwirklicht sah. Sie verlegte damit nur an den Anfang der Entwicklung, was erst am Ende derselben offenbar werden kann, aber als bestimmendes *Prinzip* der ganzen Entwicklung doch bereits von Anfang an vorhanden sein muss. Es ist in dieser Beziehung interessant zu bemerken (obwol dieser Gedanke der alten Kirchenlehre durchaus ferne lag), dass die neueste Religionsforschung eine gewisse *naive Kindschaftsreligion*, wie wir sie noch jetzt im Kinde schauen, das den himmlischen Vater über den Sternen sucht, auch im Jugendalter der *Menschheit* nachgewiesen hat, dass also auch dort die göttliche Anlage des Menschen in ihrer ersten, noch unverdorbenen, freilich auch noch unvollkommenen und unentwickelten Natürlichkeit zur Erscheinung kommt [1]). Wollen wir aber in der Geschichte eine bewusste und vollkommene Verwirklichung dieses Ideals sehen, so hat schon *Paulus* dem Typus des ersten Adam, des *Natur*menschen könnten wir sagen, *Christum* als den zweiten Adam, den *Gott*menschen gegenübergestellt

1) Vgl. statt anderer Nachweise *Furrer*, die Religion im Jugendalter der Menschheit. Reform 1878 No. 19, 21.

(Röm. 5, 12 ff. I Cor. 15, 45) und seit *Schleiermacher* ist diese Auffassung auch in der neuern Theologie heimisch geworden [1]). Denn wenn auch *Strauss* einst einwenden konnte, «die Idee liebe es nicht, ihre ganze Fülle in Ein Individuum auszuschütten», so ist hiegegen nur zu bemerken, dass es sich für die kirchliche Christologie nicht um die sittliche Idee des Menschen überhaupt, nach all seinen Anlagen, Kräften, Möglichkeiten und Beziehungen zur Welt handelt, sondern einzig um das Menschenwesen, sofern es als ein *religiöses* gefasst werden soll oder sofern es in einem Verhältnisse zu Gott steht. In dieser besondern Beziehung *allein* ist Jesu Bedeutung zu suchen, hier aber deckt sich in ihm die Idee auch vollständig mit der Wirklichkeit, während wir unbedenklich zugeben, dass das absolute *sittliche* Ideal für den Menschen nur Gott selber sein kann (Mt. 19, 17. f. 5, 48); wir dürfen daher auch wohl zugestehen, dass auch Jesu die Irrthumslosigkeit nicht zukommt (man denke an die geocentrische Weltanschauung oder an die Vorstellung von den Dämonen), welche doch zum absoluten sittlichen Ideal nothwendig gehören würde.

Diese Auffassung des religiösen Kernes in der Kirchenlehre wird uns übrigens noch durch eine andere Betrachtung bestätigt. Es war schon im Verlauf der geschichtlichen Darstellung öfters anzumerken, dass unser ganzes Dogma in engem Zusammenhange mit dem Lehrstücke von der *göttlichen Gnadenwahl* stehe. Ueberall wo jene anthropologischen Lehren vom Urstand und Fall neu geschärft und gekräftigt erscheinen, da geschieht dasselbe mit der Prädestinationslehre und umgekehrt. So bei Paulus, so bei Augustin, so wieder in der Reformationszeit. Auch ohne auf Geschichte und Kritik dieser Lehre genauer eingetreten zu sein, können wir hier doch sagen, dass

---

1) Namentlich auch bei *Scholten*, Leer der Herv. Kerk, I, p. 324. Ueber *Martensen* s. ob. pag. 136 f.

bei allem Ungenügen seiner vorstellungsmässigen Form auch *diesem* Dogma eine religiöse Idee zu Grunde liegt; ist ja doch auch diese Lehre wie jene eben in den religiös lebendigsten Zeiten und Individuen am meisten zur Geltung gekommen. Und zwar, meinen wir, ist es *dieselbe* Idee, welche auch der Lehre vom göttlichen Ebenbilde zu Grunde liegt; nur dass was dort ganz allgemein vom religiös-sittlichen Wesen des Menschen ausgesagt war, hier noch speziell auf die religiöse Anlage seine Anwendung findet, und zwar nicht bloss nach der rein *objectiven Anlage*, sondern vielmehr nach ihrer *subjectiven Verwirklichung*. Oder noch anders ausgedrückt: was dort allgemeinhin als *theoretischer Lehrsatz* der religiösen Anthropologie ausgesprochen wurde, das erscheint nun hier in seiner *praktisch-religiösen Verwerthung* [1]). Ist nämlich der Mensch auf Grund seiner göttlichen Anlage durch die allgemein menschliche und seine individuelle Entwicklung zum Bewusstsein erwacht, dass er seinem Wesen nach Gottes Kind ist (was sich für den Christen thatsächlich durch die Persönlichkeit Jesu vermittelt), so kann ihm dieses Bewusstsein nicht wieder verloren gehen; denn das *Bewusstsein* von diesem Verhältnisse zu Gott schliesst zugleich die *Erfahrung* von der *Thatsächliehkeit* desselben in sich. Das ist die *gratia inamissibilis* der kirchlichen Lehre, das Bewusstsein von der Unverlierbarkeit des göttlichen Gnadenstandes, in Jedem, der ihn einmal wirklich erfahren hat. Und dass die göttliche Heilsordnung *durch* und *über* die natürliche und die sittliche Ordnung hin die Menschen alle dieser Erfahrung entgegenführt, dass ferner diese Heilsordnung Niemand durchbrechen und Niemand nach gemachter Erfahrung der Gnade sie leugnen oder ihrem mächtigen Eindrucke sich entziehen kann — das liegt in dem Prädicate der Unwidersteh-

1) Vgl. *Al. Schweizer*, christl. Glaubenslehre, 2 Aufl., Bd. I p. 395 über die gratia objectiva und gr. subjectiva; ferner dann über die gratia inamissibilis und irresistibilis p. 415. 424; und über die göttliche Heilsordnung p. 428 f.

lichkeit dieser Gnade (*gratia irresistibilis*). Und dass endlich die Bedingungen der subjectiven Verwirklichung der Gnade oder des Kindschaftsbewusstseins in keiner Weise vom einzelnen Menschen geschaffen und geordnet sind — *namentlich nicht* sofern ja diese Verwirklichung nur am sittlich unvollkommenen, *sündigen* Menschen geschehen kann und *trotz* seiner Sünde geschehen muss — das ist's, was das kirchliche Dogma mit der Behauptung der allein wirkenden *göttlichen Berufung* und des *menschlichen Unvermögens* sagen will. Nicht im *Menschen* und seiner subjectiven Leistung liegt der zureichende Grund für seine Kindschaft bei Gott, sondern in *Gottes Gnade* allein. Wie diese von Anfang an den Menschen zu Gottes Kindschaft geschaffen und bestimmt hat, so ist es Gottes Gnade auch, wenn diese Bestimmung trotz der hindernden Sünde sich verwirklicht, indem Gott sich dem Menschen als Vater mittheilt und offenbart; und das ist die göttliche *electio*. Sie besagt, dass es Gottes Gnade ist, von Anfang bis zu Ende, wenn der Mensch zur Erkenntniss Gottes gelangen kann und in seiner Gemeinschaft die Seligkeit findet: «Er hat *uns* erwählt, nicht wir haben *ihn* erwählt» (Joh. 15, 16).

So bildet die kirchliche Lehre von der Gnadenwahl, indem sie die religiöse Verwirklichung des sittlich unerreichbaren Ideals im empirischen Menschen aufweist, wirklich eine willkommene Ergänzung zur Lehre vom Urstande. Bekanntlich ist diese Lehre besonders von der reformirten Kirche ausgebildet worden; sie war aber anfangs gemeinsames Eigenthum aller Reformatoren. Der gemeinsame Grundmangel war auch hier die *zeitliche* Fassung des göttlichen Gnadenrathschlusses, wodurch Gottes Wirksamkeit verendlicht und in abstracter Weise dem Menschen gegenüber gestellt wurde [1]); und hieraus resultirten

1) Das ewige Decretum und die executio decreti wurden wie menschlicher Vorsatz und Ausführung zeitlich von einander getrennt: s. *Lipsius* a. a. O §§ 540. 542 543. — Ueber die Praedestination zur Verdammniss, das „decretum horribile" Calvins vgl. § 548 Auch *Lutz*, bibl. Dogmatik, pag. 213.

denn vornämlich die Anstösse des Verstandes und Gefühles, welche diese Lehre in den anderen Kirchen wieder zurücktreten liessen. *Calvin* und seine Kirche fehlte dagegen insbesondere noch darin, dass er, über Augustin hinausgehend, eine *doppelte* Praedestination, zur Verdammniss wie zum Heile, lehrte. Es ist dies aber eine rein *logische* Consequenzmacherei, welcher keine religiöse Erfahrungsthatsache entspricht. Denn das religiöse Bewusstsein kann über eine Bestimmung zum Verderben nichts aussagen; es kann nur aussagen, was es als Wirkung der Gnade an sich selbst erfährt, dies ist aber eben nur das Positive der Gnadenmittheilung; sobald dagegen der Böse oder Ungläubige die Wirkungen der Gnade an sich selbst *vermissen* und *entbehren* würde, so wäre dies schon der erste Schritt zu ihrer wirklichen Erfahrung. Ist also dieser negative Theil der Lehre völlig unhaltbar (worüber übrigens unten noch), so bleibt uns die Position unbedingt aufrecht: die *wesentliche Gottebenbildlichkeit* des Menschen oder seine *Zugehörigkeit an Gott*, wiedergespiegelt in der subjectiven Erfahrung derselben als eines Geschenks der göttlichen Gnade. So wird die objective Behauptung durch die subjective Erfahrung ausdrücklich bestätigt; freilich kann dieser Beweis nur für denjenigen Beweiskraft haben, der jene relgiöse Erfahrung selber gemacht hat.

b. *Die menschliche Naturanlage als rein natürliche Anlage oder als Nothwendigkeit des Bösen und der Sünde.*

Mit dieser letzten Betrachtung haben wir nun aber vorgegriffen.

Volle Klarheit wird sie daher erst gewinnen, wenn wir auch das Gegenstück des Dogmas in seinem religiösen Kerne erkannt haben — die Lehre vom menschlichen *Fall* und *Verderben*. Denn die Gnadenwahl setzt eben die Sünde schon voraus. —

Wenn wir nun sagten, das Problem bestehe darin, dass neben der Anlage zum göttlichen Ebenbilde eine Potenz des Bösen als ebenfalls von Gott gesetzt in der menschlichen Natur anzunehmen sei, so werden sich dagegen sofort die lebhaftesten Bedenken erheben. Denn *einmal* scheint damit der Widerspruch, den das Menschenwesen thatsächlich in der Erfahrung aufzeigt, nicht gelöst, sondern einfach in die gottgeschaffene menschliche Naturanlage zurückgeschoben zu sein; *zweitens* aber erhebt sich eben damit der neue Vorwurf, dass wir dadurch Gott zum auctor peccati machen und so seine absolute Heiligkeit verletzen. Und in der That liegen gerade hierin die Hauptschwierigkeiten unseres Problems. Allein was zuerst den *letztern* Einwand betrifft, so ist der Grundwiderspruch im Wesen des Menschen ja doch nur dann wirklich gelöst, wenn wir ihn irgendwie auf Gott selbst zurückführen können; wir glauben mit *Rothe* (theol. Ethik, 2 Aufl. § 479 Anm. 1): «das Böse von jedem Zusammenhange mit der göttlichen Verursachung eximiren zu wollen, wird immer ein vergebliches Unternehmen bleiben; nur darauf kommt es an, zu erkennen, wie diese göttliche *Verursachung* desselben eben als solche wesentlich zugleich absolute *Aufhebung* desselben ist». Auf die menschliche Freiheit können wir uns nicht berufen; denn ohne über das so sehr umstrittene Problem der menschlichen Willensfreiheit im Verhältniss zur göttlichen Causalität abzusprechen, ist doch schon durch die Stellung unseres Problems gewiss, dass die Freiheit *allein nicht ausreicht* um die Thatsache der Allgemeinheit der menschlichen Sünde zu erklären, dass wir vielmehr dadurch gerade auf gewisse *ausser* dem Individuum liegende Bedingungen der Sünde, ja auf eine objective Naturanlage zurückgewiesen werden. Uebrigens hat schon *Calvin* (Instit. I 18.) den Begriff der blossen *Zulassung* des Bösen von Seiten Gottes, auf welchen alle Erklärungen desselben aus der menschlichen Freiheit schliesslich hinauskommen, als un-

haltbar nachgewiesen; auch die Neueren, welche wie Jul. Müller diese Zulassung auf eine Selbstbeschränkung Gottes vermöge seiner Liebe gründen, haben seine Einwände nicht erledigt. Metaphysisch angesehen muss vielmehr jene Herleitung des Bösen aus anderer Quelle als Gott dieses selbst oder seine Quelle ungehörig verselbständigen und letztlich zum Dualismus führen. Soviel ist daher jedenfalls sicher, dass wenigstens die *Möglichkeit* des Bösen auf Gott selbst zurückgeführt werden muss, wenn nicht Gottes Absolutheit durch die Thatsache seines Daseins leiden soll. Hat aber Gott das Böse irgendwie als möglich gesetzt, so muss in ihm zugleich das Wissen von seiner Wirklichkeit dagewesen sein: er kann nicht durch seinen Eintritt gleichsam überrascht worden sein. Ja was für Gott als möglich gesetzt ist, das ist für ihn zugleich auch wirklich; die Unterscheidung nach diesen Kategorien endlichen Wissens und Wollens kann auf den Unendlichen, dem Alles gegenwärtig ist, nicht angewendet werden. Es kann sich von diesem Gesichtspunkte aus also nur fragen, ob nicht das Böse doch *in anderer Weise* auf Gott zurückgeführt werden müsse als das Gute; und diess muss allerdings behauptet werden, wenn nicht der Unterschied von Gut und Böse überhaupt dahinfallen soll.

Soviel zur Metaphysik unseres Problems. In Anwendung auf den *Menschen* aber würde die Frage dann heissen, ob nicht die Anlage zum Bösen sich *spezifisch anders zu seinem Wesen verhalte* als diejenige zum Guten? Und auch dies ist gewiss zu bejahen: sonst kehrte der Dualismus, indem wir ihn im Makrokosmus vermeiden wollen, im Mikrokosmus wieder zurück. Für den Nachweis dieser Behauptung ist nun aber ein vorheriges genaueres Eingehen in die *ethische Entwicklung* des Menschen nöthig.

Verfolgen wir die Entstehung der Sünde in uns, so entdecken wir bald, dass sie in einem *Uebergange* besteht von gewissen sittlich unbestimmten, aber wie jedes Physische, natür-

lich berechtigten Naturtrieben in das eigentliche Böse. *Die sinnliche Lust* ist in ihrem Ursprunge nichts anderes, als das erhöhte freudige Lebens- und Kraftgefühl, welches die Befriedigung der animalischen Naturtriebe im Menschen als ihre natürliche Frucht weckt; sie geht aber über in eine *Sinnlichkeit*, welche die natürlichen Triebe, ohne sie sittlich zu bestimmen, um ihrer selbst willen *sucht* und über das ganze menschliche Wesen sie ausdehnt, unbekümmert ob andere, sittliche Interessen ihr im Wege stehen. Und die *Selbstliebe* ist in ihrem Ursprunge nichts anderes als der berechtigte Trieb der individuellen Creatur nach Selbsterhaltung und Selbstbehauptung im Kampfe des Daseins — eine Sorge die, sittlich bestimmt, geradezu zur *Pflicht* wird; sie geht aber über in jene Alles verzehrende und Alles ausschliessende *Selbstsucht*, welche das eigene Ich als das allein zu erhaltende Gut kennt, es überall voranstellt und es auch gegen höhere Güter und Interessen geltend macht,

Wir finden also nach den beiden Hauptrichtungen der Sünde, die wir erfahrungsgemäss kennen, eine *Entwicklung*, ein *Werden* aus ursprünglich Gegebenem. Die *Grundlage* aber dieser Entwicklung — und das ist wohl zu beachten! — ist *ebendieselbe wie für die Entwicklung des Guten: das irdisch-endliche Naturdasein* des Menschen, seine natürlichen Gaben, Kräfte und Triebe, die freilich von Haus aus noch keinen sittlichen Character tragen, aber doch darauf hin angelegt und sittlich bestimmbar sind. Von hier aus vollzieht sich die Entwicklung zum Bösen wie diejenige zum Guten; ja derselbe Fortschritt, welcher der Entwicklung des Guten dient, bedingt auch jede actuelle Verwirklichung des Bösen. —

Wann aber tritt diese Verwirklichung ein? *Wo* ist jener Uebergang aus dem Guten in das Böse, welcher dann dem sittlichen Bewusstsein als *Fall* erscheint? Und *woher* dieser Uebergang? woher diese Abnormität der Entwicklung? wie kann

überhaupt aus einem Guten Böses kommen? Zur Beantwortung dieser Fragen müssen wir jene Anormalität eben doch wieder in gewissem Sinne als das *Normale*, d. h. als das *Nothwendige* verstehen. Greifen wir hiefür noch weiter zurück auf den ganzen *psychologischen* Prozess, durch welchen die Entwicklung des Menschen sich vollzieht.

Wir verstehen den Menschen heute als *werdenden Geist*, d. h. als Geist, der nicht *ist*, wie der absolute Geist, sondern *wird*. Zunächst erscheint der Mensch rein als *animalisches Naturwesen*; doch schon als solcher trägt er die Potenz in sich zur Erhebung *über* die Natur, zum *freien Geistwesen* — eine Potenz, deren reales Vorhandensein eben durch die künftige Entwicklung constatirt wird. Beweis für die Richtigkeit dieser Anschauung ist die Geschichte jedes neugebornen Kindes, aber ebenso auch im Grossen Alles was Naturwissenschaft und Paläontologie, Ethnographie und Geschichte uns über den Entwicklungsgang des menschlichen Geschlechts bis jetzt haben erkennen lassen. Dabei ist zum Voraus zu bemerken, dass die allmählige Entwicklung des Geistes aus der blossen Natürlichkeit heraus *im ganzen Umfange des Geisteslebens* wahrzunehmen ist: nach der *theoretischen* Seite zeigt sie sich im Wachsthum des *intellectuellen und sittlichen Bewusstseins*, nach der *praktischen* im Wachsthume der geistigen und sittlichen *Kraft*, der wahren *Freiheit*; nach Seiten der *spezifisch-religiösen Anlage* endlich in der wachsenden Fähigkeit des Geistes zur vollen *Gemeinschaft mit Gott*. Die beiden ersten Prozesse constituiren die *sittliche* Entwicklung, der letztere die *religiöse*. Bleiben wir vorläufig bei der ersteren stehen, so ist zuerst zu fragen: *wie* diese sittliche Entwicklung zu Stande kommt? Sie ist, wie wir schon oben sahen, nicht ein blinder Naturprozess. Sie ist einerseits wohl das Product aeusserer sollicitirender Einflüsse und Reize, sowol solcher, welche aus der natürlichen Welt herkommend den Menschen zum Kampf mit ihnen herausfordern und ihn zu siegreicher

That nöthigen, als auch solcher, welche aus der geistigen Welt, von andern Menschen herkommend, sich in der leitenden Erziehung und Bildung concentriren. Andrerseits aber ist die sittliche Entwicklung ihrem Wesen nach immer auch *Selbst*entwicklung; sie ist als solche bedingt durch das Wesen des Sittlichen selbst, das nicht als solches gesetzt *werden* kann, sondern sich selber setzen muss; sittlich-*gut* ist nur, was durch eigene Selbstbestimmung gesetzt ist. Allein in diesem Prozesse des allmähligen *Werdens* des sittlichen Geistes durch seine Selbstsetzung aus der blossen Natürlichkeit heraus wird nun die *Natürlichkeit selbst nicht aufgehoben*; sie dauert vielmehr als nothwendige Unterlage des Geistlebens fort, nur dass sie immer mehr aus einem sollicitirenden *Reize* des Geistes zu einem dienstbaren *Werkzeuge* desselben verwandelt wird. Dieses Ziel ist nur durch eine Reihe fortgehender Selbstbestimmungen des Geistes zu erreichen. Der Geist selbst aber fordert als seine unumgängliche Bedingung gerade die vorhergehende volle *Ausbildung* des physisch-psychischen Organismus, den er sich als sein Organ unterwerfen will. Geht also die Entwicklung des *natürlichen* Menschen derjenigen des Geistesmenschen schon *zeitlich voran*, so kommt sie auch *früher* zur *Vollendung*; der erst noch in der Entwicklung begriffene Geist findet daher auch die Triebe dieser Natur bereits in voller Ausbildung und Kräftigkeit. Da nun aber der sittliche Geist sich als eines spezifisch Höheren über aller Natur bewusst ist, so fordert er die *Unterordnung* jener natürlichen Triebe unter seine Herrschaft; er will sie nicht vernichten, aber sie sollen nur *seinen* Zwecken dienen und nicht für sich selbst etwas sein wollen oder gar gegen den geistigen Lebenszweck sich auflehnen. Mit dem ersten Bewusstsein der spezifischen Erhebung des Geistes über die Natur und seiner Selbstunterscheidung davon als *Persönlichkeit* oder *Selbstzweck* ist darum auch die erste Regung des *sittlichen* Bewusstseins gegeben. Der Menschengeist empfindet es mit jenem Acte zu-

gleich als eine Forderung an ihn, seinem Begriff gemäss jene Herrschaft über die Natur — hier zunächst seinen eigenen Naturorganismus — auszuüben; es entsteht so das Bewusstsein einer *Pflicht*, einer moralischen *Verbindlichkeit* und damit zugleich eines *Gesetzes*, einer *sittlichen Norm*.

Allein mit diesem theoretischen Bewusstsein ist jetzt nicht auch von selbst schon die praktische Kraft zur *Verwirklichung* seiner Forderung gegeben; m. a. W. es fehlt dem werdenden Menschen die *reale sittliche Freiheit*. Während nämlich die natürlichen *Sinne* und *Kräfte* das theoretische Bewusstsein oder die intellectuelle Erkenntniss im Allgemeinen nicht hindern, sondern in und mit ihrer eigenen Thätigkeit jene nur fördern, so stehen die natürlichen *Triebe* als wollende und verlangende den praktischen Forderungen des Geistes vielfach entgegen. Denn diese Triebe empfinden die Zumuthung oder Nöthigung des Geistes, für die praktische Verwirklichung seiner Forderungen ihre bisherige natürliche Herrschaft über die physisch-psychischen Sinne und Kräfte aufzugeben und sich *seinen* Forderungen unterzuordnen, nothwendig als einen Eingriff in ihre Selbstständigkeit. Und zwar empfinden sie diesen Eingriff als einen von aussen her an sie hinantretenden, da der Geist, erst im Anfange seiner Selbstthätigkeit stehend, es noch nicht vermocht hat, den ganzen natürlichen Organismus sich selbst als *sein* Organ anzueignen und ihn gleichsam in sich selbst aufzuheben; dies ist ja vielmehr eben die Aufgabe, vor welche er sich jetzt gestellt sieht. Der Geist steht sonach dem natürlichen Menschen noch als ein *Fremdes* gegenüber, dessen Herrschaft gleichsam als eine Anmassung empfunden wird. Und in demselben Augenblick, wo das sittliche Bewusstsein erwacht und seine erste Forderung geltend macht, entsteht daher auch sofort der natürliche *Widerspruch* gegen diese Forderung und der *Reiz* oder die *Lust* ihr zu widerstehen und dasjenige, was dem Menschen bis jetzt allein als Freiheit erschien, die Selbst-

ständigkeit seiner natürlichen Triebe und Empfindungen dagegen zu behaupten. Es weckt also allerdings gerade das *Gesetz* die Lust es zu übertreten, wie Paulus sagt und der Dichter des «Nitimur in vetitum» es bestätigt. Umgekehrt: *ohne* Gesetz keine *Sünde*; denn wo kein Bewusstsein der sittlichen Aufgabe und Bestimmung, da kommen auch die natürlichen Triebe und Empfindungen mit keiner sittlichen Forderung in Conflict, werden also auch nicht als böse Lust, nicht als Sünde empfunden, «Ich wusste nichts von der Lust wenn nicht das Gesetz gesagt hätte: Lass dich nicht gelüsten! Da aber nahm die Sünde Anlass am Gebot und wirkte in mir allerlei Lust; ohne Gesetz war die Sünde todt» (Röm. 7, 7. 8).

So schildert Paulus den psychologischen Prozess, aus welchem die Sünde hervorgeht; so steht er vor uns in jenem ohne philosophische Begriffszerlegung so überzeugenden concreten Bilde vom Sündenfall im Paradiese; so bestätigt es auch in jedem Menschenleben die allgemeine Erfahrung. Damit haben wir also die erste Quelle der Sünde gefunden: *sie wächst gerade aus dem Guten heraus*, aber aus einem Guten, das nach zwei Seiten auseinandergeht und den Gegensatz dieser beiden Seiten noch nicht überwunden hat. Die Glieder des Gegensatzes sind das *Naturwesen* des Menschen hier, sein aus der Natur sich erhebendes *Geistwesen* und die daraus sich ergebenden Forderungen dort; beide sind an sich gut, und nur indem ihr Gegensatz sich zum Widerspruche schärft, entsteht das Böse. Die Entwicklung des Bösen geschieht also nur durch und vermittelst der Entwicklung des Guten; aber — so scheint es nun — die Entwicklung des Guten führt auch immer an einen Punkt, wo *mit Nothwendigkeit* das Böse, d. h. der Widerspruch gegen die sittliche Forderung, eintritt.

Allein — ist denn dieser Widerspruch schon ein wirklich *Böses*? Ist jene Lust des Ungehorsams gegen die sittliche Forderung denn schon *Sünde*? — Beide Fragen sind nicht ohne

weiteres identisch, wenn auch die Kirchenlehre (ausser Zwingli) die Unterscheidung zwischen ihnen nicht gemacht hat.

Ein *Böses* ist nämlich jene Lust gewiss. Als solches wird sie von dem sittlichen Bewusstsein sofort empfunden und zwar um so mehr, je schärfer es ist; denn je deutlicher ihm die eigentliche Bestimmung des Menschen (zunächst als objectives Gesetz) offenbar geworden ist, desto bestimmter empfindet es jene Lust als einen Widerspruch dagegen, als etwas das also *nicht sein sollte*, als ein *sittliches Uebel* oder ein *Böses*. Nun könnten in der That die natürlichen Triebe als solche nicht als böse empfunden werden, denn sie gehören zum gottgeschaffenen Wesen des Menschen; jeder Versuch in die Sinnlichkeit *als solche* die Sünde zu verlegen, macht entweder Gott zum Urheber derselben oder führt vom innermenschlichen Dualismus zwischen Geist und Fleisch auch zum transcendenten Dualismus von Gott und Teufel oder mindestens Gott und Demiurgen. Allein die Kirchenlehre wird von diesem Vorwurf nicht getroffen; denn sie nennt erst die *Lust* böse, welche aus dem Zusammenstoss der natürlichen Triebe mit dem *Gesetz* erwächst. Diese Lust aber, die Sinnlichkeit *trotz* und *wider* die Forderungen des Gesetzes geltend zu machen, *kann* wirklich, sosehr sie psychologisch *nothwendig* geweckt wird, als ein Böses empfunden werden und wird auch thatsächlich sofort von dem Gewissen verurtheilt. *Sie ist da* — aber sie *soll* nicht da sein, so lautet der unerbittliche Spruch des Gewissens, das darum sofort zu ihrer Unterdrückung auffordert; und dies ist auch der Grund, warum auch im *religiösen* Bewusstsein sich oft ein allgemeines Gefühl der Sündhaftigkeit kundgibt, selbst da wo ihm keine besondere sündlichen Acte positiver Uebertretung vorliegen. Gegenüber einer ordinären Moral ist daher die Kirchenlehre im Recht, wenn sie nicht erst die einzelne Thatsünde als solche verurtheilt, sondern zurückgreift auf ein Böses, das *jeder* Thatsünde *vorhergeht* und zu Grunde liegt — die sogenannte *Erbsünde*

oder *Ursünde* [1]), wie wir lieber sagen möchten, deren Wesen sie eben als *concupiscentia*, als böse *Lust* und *Begierde* beschreibt. Sie vertheidigt auch diese Auffassung mit Recht gegen die katholische Lehre, welche in der concupiscentia einfach die natürliche Aeusserung der sinnlichen Triebe sieht und daher entweder, wenn diese wirklich *Sünde* sein sollen, zur dualistischen Mönchsaskese führen muss oder dann zur sittlichen Laxheit, indem sie der Erbsünde den *sündlichen* Charakter nimmt und sie auf einen blossen Mangel und eine Schwäche der immer gleich guten Natur herabsetzt.

Allein die protestantische Kirchenlehre nennt jene Lust, die wir als ein Böses empfinden, auch *Sünde*. Dürfen wir hier ihr beistimmen? — Offenbar dann *nicht*, wenn wir das Wort im gewöhnlichen und strengen Sinne nehmen, wo es den Begriff der persönlichen Schuld unmittelbar einschliesst. Denn Sünde in *diesem* Sinn kann niemals etwas *Nothwendiges*, *Unvermeidliches* sein; wenn es dies wäre, so würde es auch sofort nicht mehr als *Schuld* empfunden, für die man *verantwortlich* ist. Sünde im eigentlichen Sinne, *zurechenbare* Sünde kann nur ein *von* dem Ich Selbst-Gewolltes und Selbst-Verschuldetes sein, nicht ein mit objectiver Nothwendigkeit sich *in* dem Ich geltend Machendes. Wenn also die Kirchenlehre die Erbsünde als *wirkliche Sünde* (vere et proprie peccatum) bezeichnete, so hatte sie doch wieder Unrecht, weil damit auch eine *Erbschuld* oder Urschuld gesetzt war, die doch mit allen Spitzfindigkeiten nicht zu beweisen stand. Wollen wir das Wort *Sünde* für jene natürliche böse Lust beibehalten, so dürfen wir es jedenfalls nur in *dem* Sinne nehmen, in welchem es eine *objectiv-böse Beschaffenheit*, eine *objective* Sündigkeit oder Sündhäftigkeit ohne per-

---

1) So würde der Ausdruck peccatum originis oder mit noch genauerer Spezification peccatum originarium besser wiedergegeben. *Erb*sünde heisst pecc. *hereditarium*, welcher Ausdruck aber bei den alten Dogmatikern viel seltener ist.

sönliche sittliche Schuld bezeichnet [1]); es ist dies ja wohl auch der ursprüngliche Sinn des deutschen Wortes, das nach den Etymologen eine *Abirrung*, eine *Verfehlung* vom bestimmten Ziele bedeutet. Sonst aber möchte es sich empfehlen, bei dem neutralen Ausdrucke «das Böse» stehen zu bleiben; denn wie gezeigt, ein Böses, Nicht-Sein-Sollendes, darum Aufzuhebendes ist jene Lust oder der *Hang* zur Sünde gewiss. Desshalb genügt es auch nicht, wie die Kirchenlehre richtig gefühlt hat, von einem blossen *Uebel* oder *Presten* und *Krankheit* zu reden, wie *Zwingli* im Gefühl des Widerspruchs im kirchlichen Dogma gemeint hat und wie auch Neuere vielfach anzunehmen geneigt sind [2]); denn es ist nicht zu übersehen, dass die physische Krankheit oder was wir sonst ein (natürliches) Uebel nennen, vom Menschen auch wirklich immer als *Uebel* und Schmerz empfunden wird, wogegen jenes moralische Uebel vielmehr in jedem Augenblick im Begriffe ist, *Lust* für ihn zu werden, ja seinem Wesen nach *in eben solcher Lust besteht.* Wohl mündet auch diese Lust zuletzt in *Uebel* aus, indem sie den Menschen in Zwiespalt bringt mit sich selbst und oft auch physi-

---

1) Vgl. *Heinrici*, die Sünde nach Wesen und Ursprung, Wschaftl. Vorträge über rel. Fragen, II Sammlung. p. 42 und die Anmerk. 2*a* und 3. Schon Paulus hat das Wort ἁμαρτια bald im *objectiven* Sinne von der sündigen Bestimmtheit des Menschen gebraucht, bald im *subjectiven* von der sündigen Selbstbestimmung, der wirkl. Thatsünde; wo er aber bestimmter unterscheidet, stellt er der objectiven Sündigkeit (ἁμαρτια) die subjective Sünde als παράβασις ausdrücklich gegenüber. So ist Röm. 7, 17 die ἁμαρτια das objectiv wirkende *Prinzip*, welches die Thatsünde hervorbringt. Vgl. *Lüdemann*, Anthropologie des Paulus, p. 84 Anm. 1.

2) So z. B. *A. L. Kym*, Prof. in Zürich, in der übrigens trefflichen Broschüre über „das Problem des Bösen". (1878). Er sieht durch die Entwicklung des Menschen die rohe Sinnlichkeit nothwendig geboten, die Unvollkommenheit, den Irrthum, die Verkehrung, aber keineswegs das Böse (p. 37 f. 61. 73) Dieses liegt ihm *nur* in der bösen Gesinnung und ist (im strengsten Sinne wenigstens) *nur möglich bei völliger Reife und klarer Einsicht des Geistes.* Allerdings — wenn Böses nur das mit voller Freiheit Hervorgebrachte heissen soll. Dann wäre das Böse in der That auch „viel seltener als man gewöhnlich glaubt". Aber eben dieser Annahme widerspricht das religiöse Bewusstsein und die Erfahrung, nach welcher ein Böses gegeben ist auch wo die Freiheit noch nicht da, sondern selbst erst noch im Werden ist.

sche Uebel nach sich zieht; aber zunächst wird durch jede wirkliche Sünde, die aus solcher Lust gethan wird, die Lust *verschärft* und der sündige Hang *verstärkt*, so dass was zunächst als eine blosse *Schwäche* erscheinen *konnte*, immer mehr zur positiven, herrschenden *Macht* wird; und nur dies kann es erklären, dass im religiösen Bewusstsein eben diese natürliche Lust des Widerspruchs gegen das Gesetz doch schon als ein der wahren göttlichen Bestimmung des Menschen nicht entsprechender Zustand, als Verfehlung, Unreinheit u. s. f. empfunden wird, für welche der Mensch im religiösen Acte Versöhnung sucht und von der er befreit zu werden wünscht: daher z. B. im Alten Testament die verschiedenen Opfer-, Reinigungs- und Sühnungsgebräuche für das ganze Volk, auch solche miteingeschlossen, bei denen keine besondre actuelle Verschuldung vorliegt.

Was ist also die Wahrheit der Kirchenlehre in diesem Punkte? — Der Mensch, als sittliches Wesen betrachtet, hat von Natur, infolge seines Wesens als creatürlicher, aus der Naturbestimmtheit erst werdender Geist, eine objectiv-böse Beschaffenheit, welche als solche der Verwirklichung seiner wahren Bestimmung in eben dem Augenblicke entgegentritt, in welchem seine geistige Entwickelung den ersten Schritt zu derselben gemacht hat. Diese objective Beschaffenheit ist nämlich ein aus der Natürlichkeit des Menschen sich nothwendig ergebender *Widerspruch wider die sittliche Forderung*, daher ein *Hang zur Sünde*, zum Ungehorsam wider das göttliche Gesetz, eine *Lust und Neigung zum Bösen.* Diese Lust ist zwar nicht selbst schon von vornherein Sünde, aber jeden Augenblick im Begriff es zu werden; sie ist *Ursache* und *Quelle* der Sünde (fomes peccati) und wird durch jede wirkliche Sünde in ihrer zureichenden Kraft gestärkt.

Dies ist's, worauf unsere psychologische Untersuchung wie die Kritik der Kirchenlehre uns gleichmässig geführt hat. Wir

dürfen also wirklich von einer objectiven Veranlagung des Menschen zum Bösen reden, wie wir sie behaupteten; von einer Anlage, die ihn mit seiner höheren, sittlichen Bestimmung nothwendig in Conflict bringt und ihn ebenso unvermeidlich auch in subjective Sünde und Schuld führt, wofern nicht durch höhere Kräfte jenem Hange gewehrt wird. Tritt diese Bedingung nicht ein, so fühlt sich der Mensch unter jene objective Nothwendigkeit (das andere Gesetz in den Gliedern Röm. 7, 23) gleichsam *verkauft* (Röm. 7, 14) und seufzt unter dem Drucke derselben nach Erlösung.

Und was haben wir jetzt mit dieser Erkenntniss gewonnen? Vorerst das, dass wir diese objective Anlage des Menschen als eine unmittelbare Consequenz seiner endlichen, unfertigen Organisation nun auch wirklich ohne Anstand auf *Gott selbst* zurückführen dürfen und so allen Dualismus vermeiden: ein Postulat, welchem auf dem Boden der Kirchenlehre der reformirte Supralapsarismus in seiner Weise genügt hat, wenn er den Fall Adams von Gott selbst gewollt sein liess; wie andrerseits auch das so entschieden antidualistische Alte Testament gerne das von Gott selbst sinnlich und endlich geschaffene Menschenwesen als letzten Grund der Sünde betrachtet (vgl. Ps. 103, 14 und oben pag. 161 f.)

Auf *Gott* nämlich dürfen wir nun dies objective Böse in der menschlichen Natur zurückführen, (ohne dass er darum zum auctor peccati gemacht würde), weil es selbst *noch nicht Sünde ist*, ob auch Sünde aus ihm hervorgeht, ja unter den bisher aufgezeigten Bedingungen *nothwendig* aus ihm hervorgehen muss. Denn *an sich* ist mit jenem durch Gott selbst in der menschlichen Natur gesetzten Hange zur Sünde nur der *Conflict* gesetzt zwischen dem sündigen Hange und der durch das göttliche Gesetz bezeichneten Bestimmung; nur der sittliche *Kampf* ist nothwendig, durch welchen die göttliche Bestimmung aus der guten Anlage in freier Selbstbestimmung ver-

wirklicht werden soll, nicht das Unterliegen. Dieser Kampf wird aber vom Begriff des Guten selbst gefordert. Das menschliche Gute ist nicht ein *natürliches*, sondern ein sittliches; es *ist* darum nicht, sondern es wird; der Mensch *hat* es nicht, sondern macht es, setzt es durch sittliche That. Soll also die sittliche That nicht ein nothwendig sich vollziehender Naturprozess sein, so fordert sie die Ueberwindung einer andern ihr gegenüberstehenden Möglichkeit; ja mehr noch, sie fordert nicht bloss die abstracte blosse *Möglichkeit* des Bösen, wie man dies oft darstellt, sondern wirklich eine positive *Neigung*, einen *Hang* zum Bösen der überwunden werden soll. Denn was wäre das für ein Böses, dem gar keine versuchliche Kraft innewohnt? Was wäre das für ein Gutes, dem gar keine Versuchung zum Bösen spürbar würde, das bei jener zweiten Möglichkeit vollständig kalt bliebe? —

Es kann also von jener *Lust* zum Bösen kein Mensch freigedacht werden, weil sie zum *Wesen* des Menschen gehört; wohl aber von der thatsächlichen *Sünde* und *Schuld*. Auch Jesus war von der versuchenden Lust nicht ausgenommen. Auch Er, so gewiss er ein Mensch war musste *kämpfen* wider die böse Lust, die ihn in Versuchung führte (Jac. 1, 14. Luc. 4, 1—13. Mt. 16, 21 ff. 26, 36 ff.); in diesem Punkte werden wir das Urtheil der Kirche, welche ihn von der Erbsünde ausnimmt, nach dem Urtheil der Schrift selbst berichtigen müssen (vgl. Hebr. 4, 15). Aber ebenso gewiss ist uns, dass er in diesem Kampfe durchweg *gesiegt* hat und dass, wie man auch über die historische Beweisbarkeit seiner Sündlosigkeit denken möge, eine Entwicklung *ohne actuelle Sünde*, wie der Glaube sie in ihm schaut, kein Widerspruch ist mit der ächt menschlichen Natur, ja vielmehr diese erst recht vollendet. Denn ist die Sünde, wie *Biedermann* sagt [1]), *zugleich das*

1) Christl. Dogmatik, pag. 600.

Natürliche und das Widernatürliche im Menschen, so löst sich uns dieser Widerspruch dahin: die Sünde, sofern sie blos *natürliche* Sündhaftigkeit, involvirt noch keine sittliche *Schuld*; sofern sie aber als subjective, selbstgewollte Sünde wirkliche Schuld trägt, so ist sie auch nicht mehr ein blos *Natürliches*, sondern besteht sie in dem durchgeführten *Siege* des natürlichen Hanges *wider* die höhere «Natur» oder die göttliche Bestimmung des Menschen [1]).

Damit gewinnen wir nun aber weiter auch das rechte Verständniss für den sittlichen *Kampf* des Menschen und seinen *Fall* in diesem Kampfe. Die Erfahrung lehrt ja nämlich, dass der Mensch im Gegensatz zu dem, was wir in Christo schauen, thatsächlich *durchweg* jenen Kampf *verliert* und dem sündigen Hange willig gehorsamt. Es scheint daher doch auch dieses *Unterliegen* eine *objective Nothwendigkeit* zu sein, so sehr wir uns dies zuzugeben sträuben. Und in der That ist auch dies Unterliegen *unter den bisher allein in Betracht gezogenen Bedingungen des sittlichen Prozesses* entschieden nothwendig und unvermeidlich. Freilich ist auch *diese* Nothwendigkeit nicht mit der *Natur*nothwendigkeit zu identificiren, mit welcher das objective, natürliche Böse im Menschen auftritt; denn sie erfolgt nicht aus blos natürlichen Bedingungen, sondern immer nur unter mehr oder weniger bewusster Zustimmung des menschlichen Willens, wie dies die Thatsache beweist, dass in manchen einzelnen Fällen ein Widerstand und ein Sieg des guten Willens möglich ist. Aber allerdings muss die Zustimmung des Willens zu der sündigen Lust *nothwendig* erfolgen, *solange die-*

---

1) Die Kirchenlehre hat darum oft Mühe gehabt ihre wahre Meinung auszudrücken, weil das Wort *Natur* in doppeltem Sinne gebraucht wird; bald blos von der sinnlichen Natur, dem physisch-psychischen Organismus und seinen Trieben, bald aber von der höhern „Natur", dem eigentlichen *Wesen* oder der *Idee* des Menschen. Diese höhere Natur besteht gerade in der *Erhebung* über die Natur im ersteren Sinne; es wird darum das obige Biedermann'sche Paradoxon erst durch diese Bemerkung recht verständlich.

ser Wille selbst unfrei ist, respective so lang er in falschen Gelüsten eine Freiheit sucht, die ihm nicht zukommt, und diejenige Freiheit verschmäht, welche allein *wahre* menschliche Freiheit ist, die Freiheit des *Gehorsams* gegen das sittliche Gesetz. Warum aber verschmäht der Mensch diese Freiheit des Gehorsams? — Darum weil er als Naturwesen, als Creatur von Gott, der Quelle des Sittengesetzes, *verschieden*, ja ihm relativ *entgegengesetzt* ist. Denn infolge dessen empfindet der Mensch das göttliche Gesetz, das seiner Lust entgegentritt, natürlicherweise als ein *Fremdes*, ihm feindlich Gegenüberstehendes und ihn in seiner Selbständigkeit Bedrohendes. So lange das nun der Fall ist, *so lange ist auch die subjective Sünde nothwendig*. Denn dann stellt sich die Uebertretung des Gesetzes dem natürlichen Bewusstsein als ein Act der *Freiheit* dar, ja als *nothwendige* That seiner Selbstbehauptung; freilich ist dies eine Täuschung, aber durch sie geschieht nun selbst das Böse *unter dem Schein des Guten*, wie es schon Gen. 2, 5. von der Schlange als ein Gutes dargestellt wird. Auf diesem Standpunkte bleibt es also wahr: das Gesetz *reizt* zur Sünde, ja es *wirkt* ganz eigentlich die Sünde (Röm. 7, 8. 9.). Denn der Mensch ist da nicht frei, sondern gebunden; er hat wohl das *Wollen*, die psychologische *Form* des Willens, aber der *Inhalt* dieses Wollens ist nicht durch ihn selbst bedingt; er hat daher keine Willens*kraft*, keine Willens*freiheit* (Röm. 7, 18). Aber auch das Gesetz, weil es nicht zwangsweise wirken kann, hat daher keine Macht über ihn und erweist sich ihm gegenüber als unfähig (ἀσθενής Röm. 8, 3); der natürliche Mensch ist daher *feindlich* gegen Gott und *kann* darum sein Gesetz nicht erfüllen (Röm. 8, 7). Und er ist sonach zwar nicht, wie die Kirchenlehre sagt, «vollkommen unfähig zu allem Guten", aber doch durchaus unfähig zum *vollkommenen*, zum *wahren* Guten, zur vollen freien Verwirklichung seiner Bestimmung.

Hier also ist die Sünde nothwendig, bleibend, unüberwindlich.

Ist aber ein anderes Verhältniss, eine Befreiung von jener Unfähigkeit und Unfreiheit nicht möglich? Doch; aber nur dann, wenn unser ganzes Verhältniss zum *Gesetz* ein anderes wird; nur dann wenn das Gesetz Gottes nicht mehr als ein Fremdes, Transcendentes, sondern als ein *Eigenes*, unserm eigensten Wesen Immanentes und Entsprechendes von uns empfunden wird. Denn dann werden wir durch Gehorsam an dasselbe nicht mehr uns selbst etwas zu vergeben und uns gleichsam zu erniedrigen meinen, sondern fühlen, dass wir damit nur unserm eigensten Wesen dienen und es fördern. An die Stelle der natürlichen Selbstsucht, welche nur die Empfindungen und Triebe des sinnlich-natürlichen Menschen liebt und werthhält, träte dann die ächte Selbstliebe, welche nur das *ideale* Wesen des eigenen Selbst liebt oder nur das, was in dem Menschen seiner gottgesetzten Bestimmung entspricht, sein göttliches Ebenbild, und welche dafür Alles andere als ein Niedrigeres aufzuopfern und hinzugeben und so sich selbst, sein natürliches Wesen zu verleugnen weiss.

Dies also wäre die Bedingung, unter welcher die subjective Sünde nicht mehr unvermeidlich wäre, der sittliche Kampf vielmehr immer auch ein Sieg sein müsste. Aber — *wie ist diese Bedingung zu verwirklichen*? Und wie kann also der sittliche Kampf einen befriedigenden *Abschluss*, der ganze sittliche Widerspruch im Menschen seine *Aufhebung* und *Versöhnung* finden? — Diese Fragen führen jetzt erst auf den tiefsten religiösen Kernpunkt der ganzen Kirchenlehre; ihrer Beantwortung sei daher schliesslich noch ein besonderer Abschnitt gewidmet.

c. *Die Wirklichkeit der Religion als die Lösung des Widerspruchs.*

Wie wird der Mensch frei? Wie löst er den quälenden Widerspruch, in welchem er sich gefangen sieht — den Widerspruch zwischen seinem *Sollen* und seinem *Sein*?

Nur dann, sagten wir, wenn er dieses Sollen, dieses sittliche Gesetz als sein eigenstes Eigenthum erfasst; nur dann also wenn *Gott*, die Quelle und der Grund des Sittengesetzes, sein eigenes Eigenthum wird; nur dann, wenn das Unbedingte, zu dem er sich berufen fühlt, nicht mehr als ein Transcendentes ihm gegenübersteht, sondern eine Kraft wird in seinem eigenen innern Wesen: mit Einem Wort nur durch die *Religion*.

Denn was ist die Religion? — Sie ist doch nichts anderes als die Erhebung des Menschen zu einem Unbedingten; sie ist höchste *Freiheit*. Aber sie ist das nur durch die absoluteste *Abhängigkeit*. die gänzliche, selbstverleugnende *Hingabe* des eigenen Seins und Wesens an das Unbedingte, durch *Gehorsam*, *Glauben*, *Liebe* gegen Gott. «Wer sein Leben hingibt, der wird es gewinnen» (Mt. 16, 25. Joh. 12, 25). Und sie wird darum immer auch als *Gabe* von oben empfunden, als Geschenk des Himmels; sie ist Gnadengabe Gottes und seiner Offenbarung, ein unverdient gewonnener köstlicher Schatz, eine im Suchen guter Kleinodien gefundene köstliche Perle.

Dies alles freilich nur in ihrer Vollendung ganz klar und rein. Auch die Religion hat ihre *Geschichte* und ihre *Entwicklung*, im Individuum wie im ganzen Geschlecht. Aber ihrem *Wesen* nach ist sie doch immer Eine und dieselbe — Erfassen des Unendlichen und dadurch Erlösung und Versöhnung. Und dies ihr Wesen ruht auf der allen Menschen eigenthümlichen *religiösen Anlage*, der Anlage zur *actuellen Lebensgemeinschaft mit Gott*. Diese Anlage beruht auf der Offenbarung Gottes oder seiner Selbstmittheilung an das Wesen des Menschen. Und auf Grund dieser Anlage erscheint schon im Jugendalter der Menschheit wie des Einzelnen die Religion als ein mehr oder weniger unbewusstes, naiv kindliches Verhältniss zu Gott, wie wir es in den ältesten Religionen überall finden; gesetzlich geordnet und geregelt verliert sie ihren ursprünglichen reinen Charakter in den priesterlichen Gesetzesreligionen einer-

seits, in den verwilderten, im Natürlichen verlorenen Naturreligionen andrerseits. Ihre Wiederherstellung aber empfängt sie in Jesu Christo, in welchem sie sich zugleich als *Kindschaftsreligion* und *Religion der Liebe* verklärt und vollendet. Indem Jesus Gott als seinen Vater und den Vater der Menschen verkündigt, empfindet er ihn in keiner Weise mehr als fremden oder transcendenten, sondern als den unmittelbar im Menschengeiste gegenwärtigen und ihm sich aufschliessenden und offenbarenden; m. a. W. in ihm ist die *gottebenbildliche Anlage im Menschen zur vollen bewussten Realisation* gekommen und das ideelle menschliche Wesen dadurch thatsächlich vollendet.

In der That war das Kindschafts- oder Sohnschaftsbewusstsein, in welchem sich das ideale religiöse Verhältniss ausspricht, in Jesus Christus kraft der eminenten religiösen Begabung, die als göttliches Geschenk ihm eigen war, von Anfang an lebendig (Luc. 2, 49) und hat sich in ihm unter den fördernden Einflüssen der galiläischen Heimat und einer innigen Vertiefung in die Propheten des Alten Bundes zur normalen Vollentwicklung ausgestaltet (Luc. 2, 40. 52.) Und weil er der religiöse Idealmensch ist, so ist er auch zu unserm *sittlichen* Ideal geworden. Kraft seines besondern Verhältnisses zu Gott vermochte er es, ohne je im Kampfe zu unterliegen überall die versuchende Lust abzuweisen; ihm war es durch seine innige Gottesgemeinschaft zur «Natur» geworden, den Willen Gottes in jedem Augenblicke zu erfüllen; denn dieser Wille war ihm nichts fremdes, sondern sein Eigenes (Joh. 4, 34. 5, 19. 6, 38). Und in dieser Kraft der Gottes kindschaft Christi ist auch uns der sittliche Sieg einzig möglich: «nur so Euch der *Sohn* frei macht, so seid ihr wirklich frei». (Joh. 8, 36).

Hier erst können uns nun der Mangel wie die Wahrheit der Kirchenlehre völlig klar werden. Denn diese will ja doch nicht blos Sittenlehre, sondern Glaubenslehre sein, darum das

Wesen des Menschen immer vom *religiösen* Gesichtspunkte aus betrachten. Aber sie hat wie die sittliche Anlage, so auch die *religiöse* Anlage nicht zu würdigen verstanden. Sie hat das religiöse Wesen des Menschen in zwei unverbundene Hälften getrennt, und zwar so, dass die eine Hälfte rein nur dem ideellen vorgeschichtlichen Menschen zugewiesen wird, die andere dem Menschen der Erfahrung. Dort im Urstande ist die reine Gottesgemeinschaft verwirklicht, hier aber bleibt nichts als der «natürliche» Mensch ohne Gott, wenigstens ohne den als Vater im Menschengeiste immanenten und sich offenbarenden Gott. Während dort also die volle Kindschaftsreligion verwirklicht, darum auch volle sittliche Vollkommenheit, wenn nicht bereits realisirt, doch gewährleistet ist, so bleibt hier nichts, als die Gesetzesreligion, welche die Sünde aus ihrer Latenz in der natürlichen bösen Anlage nur hervorlockt und als solche erkennen lässt, aber keine Kraft hat zu ihrer Ueberwindung (Röm. 3, 20. 7, 7. 13. 8, 3. I Cor. 15, 56). Und als tiefste Wahrheit der Kirchenlehre ergibt sich hieraus der Satz: *Ohne* die Wirklichkeit der vollkommenen Religion, ohne *Kindschaftsreligion* also keine Freiheit von Sünde, ja vielmehr Knechtschaft unter der Sünde, *mit* der Kindschaftsreligion aber Befreiung, Erlösung von der Sünde und fortgehende Ueberwindung derselben [1]) (Joh. 8, 35. 36). Die Kirchenlehre hat nur darin gefehlt, dass sie das Prinzip der Kindschaftsreligion *einzig und allein* in der historischen Person Jesu Christi verwirklicht sah, und deshalb alle vorchristliche und ausserchristliche Entwicklung consequent als Sünde und Verdammniss taxiren musste; während vielmehr, wie die alt-griechischen Väter und die reformirte Kirche es doch gethan haben, die Wirksamkeit des Princips als λόγος σπερματικός auch abgesehen von der Einen historischen Persönlichkeit anzuerkennen war. Für uns aber ist

1) Dies auch der Grundgedanke in Alex. Schweizers «christl. Glaubenslehre», vgl. bes. die §§ 94—99.

das Prinzip in der That in dieser Person Jesu verkörpert; und das eben macht seine Bedeutung aus für die christliche Gemeinde, dass er jenes Prinzip der Gotteskindschaft nicht blos als neue Erlösungsreligion *gelehrt* und *verkündet* hat, sondern dass er es in sich selbst *darstellte* und *lebte* und in seinem Leben und Sterben es als treibende wirksame Kraft hinaussetzte in die Welt als ein Senfkorn und einen Sauerteig, der nicht ruht, bis es die ganze Menschheit ergriffen hat. Darum ist und bleibt er der *Erlöser*, der *Ursächer* unseres Heils, der auch uns seine beseligende Erlösungs- und Kindschaftsreligion mittheilt, uns befreit von dem Fluche des Gesetzes und der Sünde und uns zu Genossen macht des himmlischen Gottesreichs (Gal. 4, 4. 8. Röm. 8).

Im Lichte dieses christlichen Prinzips wird nun der Anstoss sofort gehoben, den wir an der behaupteten Unvermeidlichkeit auch der subjectiven Sünde noch nehmen mussten. Wir begreifen nun, dass und warum der sittliche Kampf dem Menschen erfahrungsgemäss *nothwendig* zum Fall ausschlägt. Denn gemäss unserer früheren psychologischen Entwicklung ist der Mensch, weil von vornherein als sinnliches Naturwesen unter dem Gegensatz zu seiner wahren geistigen Bestimmung und seiner höheren göttlichen Berufung heranwachsend, auch unfähig, die vollkommene Religion, d. h. die bewusste Lebens- und Liebesgemeinschaft mit Gott dem Vater, von vornherein rein und ganz in sich zu verwirklichen, vielmehr, sobald er über die Stufe naiver Natürlichkeit hinaus ist, nothwendig vorerst in der Gesetzesreligion befangen; diese aber ist nicht nur unvermögend der Sünde zu wehren, sondern ruft sie selbst noch hervor und führt dadurch den Menschen einestheils zum vollen *Bewusstsein* der Sünde (Röm. 3, 20), anderntheils aber ebendamit zur vollen Erkenntniss des *Zwiespalts*, in welchem er sich mit seiner eigentlichen Bestimmung befindet. Aus diesem Zwiespalte aber bleibt Erlösung durch eigene Kraft und

eigene Leistung unmöglich; sie ist nur möglich, indem ein neues Prinzip in ihm geweckt wird, das ihn auf ganz andern Standpunkt stellt und ihn zunächst *idealiter*, im religiösen Glauben, an seiner wahren Bestimmung Theil haben lässt, dann aber auch für deren *reale sittliche* Verwirklichung ihm die Kraft gibt. —

Dieses neue Prinzip ist eben die *Gotteskindschaft*, die Vereinigung absoluter Abhängigkeit von Gott mit höchster Freiheit in Gott oder die *Liebe Gottes* wie sie, in Jesus zuerst voll und rein verwirklicht, von ihm aus in den Gläubigen erweckt wird. Die Kirchenlehre erweckt dabei allerdings häufig den Anschein, als ob durch Christus und seine That eine neue *Umwandlung* der menschlichen *Natur* oder des menschlichen *Wesens* in magisch-supranaturaler Weise vollzogen würde, entsprechend jenem ersten absoluten Wunder der Veränderung in und durch Adam; doch ist dies in der *protestantischen* Kirchenlehre wenigstens nur Schein. Denn diese hat gegenüber dem katholischen Supranaturalismus sehr bestimmt behauptet, dass durch die kirchliche Taufe, d. h. also durch die ideelle Einsetzung in die Kindschaftsreligion die Erbsünde nur «quoad reatum», nicht aber «quoad materiam» aufgehoben werde. Ebenso wurde die Rechtfertigung, d. h. die *reale* Erwerbung der Gotteskindschaft, mit Absicht immer als ein blos *forensischer* Act beschrieben, als eine prinzipielle Gerecht*sprechung*, nicht eine schon actualisirte Gerecht*machung* (gegen die Katholiken und Andr. Osiander). Was der Glaube unmittelbar gewährt in der Aneignung Christi, das ist vorerst nur ein *Prinzip*, eine *Potenz*, nicht ein magisch neuveränderter Zustand; die Heiligung bleibt daher Aufgabe des sittlichen Kampfes auch für den wiedergebornen Menschen. Die protestantische Kirchenlehre liess also die angeborne Sündhaftigkeit auch im Wiedergebornen als «rebellio» des alten Adam noch fortbestehen. Und so bleibt das ganze natürliche und sittliche Wesen des Menschen nach protestantischer Lehre dasselbe auch für

die Christen; es handelt sich durch Einpflanzung des christlichen Prinzips nur darum, die religiöse Seite am Menschenwesen, die Anlage zur Gotteskindschaft, gegenüber den sie hemmenden Gegensätzen zur Verwirklichung zu bringen, um so den Zwiespalt aufzuheben, mit welchem die sittliche Entwicklung ohne das religiöse Element, rein sich selbst überlassen, enden muss, und damit das ideale Menschenwesen selbst, das in der Religion potentiell ergriffen wird, in jedem Menschen zu realisiren. Natürlich ist die Kirchenlehre dann dahin zu berichtigen, dass jene Verwirklichung der vollkommenen Religion nur möglich ist, wenn die Anlage dazu wirklich stetsfort potentiell im Menschen vorhanden ist und ihm *unverlierbar* angehört.

Der von Christi Geist erfüllte ist hienach nichts anderes als der wahre, nach seinem ganzen Wesen vollausgebildete und ihm vollentsprechende *Mensch*, — *Christenthum und Humanität im letzten Grunde Eins und dasselbe.* Denn das wahre von Gott und zu Gott geschaffene Wesen des Menschen kann niemals durch den Menschen selbst vernichtet werden; er kann es verleugnen, erniedrigen, entwürdigen — aber nicht aufheben. Das *Christenthum* aber ist nichts anderes als *die kräftige Herstellung und Verwirklichung der ursprünglichen göttlichen Anlage im Menschen*, durch welche der aus seiner creatürlichen Naturanlage nothwendig erwachsende und darum auch vom ihm selbst und aus eigener Kraft unmöglich aufzuhebende Widerspruch gehoben, der Mensch von der Sünde und vom Bösen erlöst und mit Gott und seiner eigenen idealen Bestimmung versöhnt wird.

Auch diese Herstellung aber — in gewissem Sinne wirklich eine *Wieder*herstellung; nur dass das Wiederhergestellte niemals actuell, sondern immer nur potentiell vorhanden war, aber über diese Potentialität eben nicht hinauszukommen vermochte — auch diese Herstellung müssen wir wie die Abirrung als eine

ethisch und psychologisch *vermittelte* verstehen können. Sie geschieht ebensowenig wie jene durch plötzliche wunderbare Umwandlung, sondern vollzieht sich nach den besondern Gesetzen der göttlichen *Heils-* und *Reichsordnung*, in welche der Mensch durch die Sünde selbst getrieben wird; und sie wird darum nicht minder als *Gnade* statt eigener Leistung empfunden, wenn wir sie auch in dieser Vermittelung zu versfehen suchen. *Wie* aber die Gnadenordnung Gottes an jedem Einzelnen sich vollzieht; und *warum* sie hier zu sichtbarer Bekehrung, dort zu offenbarer Verstockung ausschlägt, an einem dritten Ort gar nicht in Wirksamkeit zu treten scheint — dies Alles ist theils überhaupt menschlicher Einsicht nicht offenbar, theils führt es doch so tief hinein in die innersten und individuellsten Herzens- und Lebenserfahrungen, dass wir uns eine genauere Darlegung einzelner Beispiele hier versagen müssen; wir verweisen statt Aller nur auf die Geschichte des verlornen Sohns.

Wir werden an dieser Stelle eben wieder auf die *Erwählungslehre* zurückgeführt, in welcher wir schon oben den Centralpunkt des religiösen Glaubens erkannt haben. Es ist hier nur zu wiederholen dass die eigene religiöse Erfahrung keinen absoluten Unterschied zwischen Erwählten und Verworfenen aufzustellen erlaubt, weil nur die eigene Erwählung religiös *gewiss* wird. Ueberhaupt aber führt uns schon Paulus darauf, die göttliche Erwählung nicht als eine einzel-persönliche *Auswahl*, sondern als das ganze Grosse der göttlichen *Heilsordnung* und *Heilsökonomie* zu verstehen. So namentlich in Cap. 9—11 des Römerbriefs, in der speziellen Anwendung auf sein Volk; so aber auch Röm. 5. Gal. 3 und 4 in der Anwendung auf die ganze Menschheitsentwicklung, genauer gesagt, auf die *Entwicklungsgeschichte der Religion* oder des religiösen Geistes in der Menschheit. Es gilt denn auch hier wie von den Einzelnen: ohne Kindschaftsreligion Knechtschaft unter der Sünde,

mit ihr und durch sie prinzipielle Befreiung von der Sünde und fortgehende thatsächliche Ueberwindung derselben. So lange das Kindschaftsbewusstsein des Menschen aus seiner ursprünglichen Latenz noch nicht geweckt ist und also noch nicht als wirksame immanente Kraft den Gang der Menschengeschichte bestimmt: solange ist auch theils ein *objectives Zunehmen der Sünde*, welche keine stärkere Macht sich entgegengestellt sieht, bemerkbar, theils ein *subjectives Zunehmen* des *Sündenbewusstseins*, das keine Versöhnung für sich findet, ja im scharfen Zwiespalt zwischen Sünde und Gesetz endlich zur Verzweiflung führt. Beides ist in der antiken Heiden und Judenwelt zu *der* Zeit historisch gegeben, wo das erlösende und versöhnende Evangelium der Kindschaft auftritt; mit diesem erscheint eine neue Potenz in der Weltgeschichte, welche als Bewusstsein der Versöhnung den Zwiespalt im Menschengeiste *prinzipiell* aufhebt, als Kraft der Heiligung eine fortschreitende Ueberwindung der Sünde *realiter* herbeiführt und dadurch das höchste universelle sittliche Gut, das *Reich Gottes auf Erden* baut, das als keimender Same bereits in ihren Boden gepflanzt ist.

Auch im Grossen der Weltentwicklung betrachtet müssen wir demnach die Nothwendigkeit der Sünde zugeben; nur jenes zerrissene Bewusstsein, welches uns aus der untergehenden alten Welt entgegenklafft, konnte die Frohbotschaft Jesu wirklich als das Heil der Welt begrüssen. Oder wie Paulus sagt: «Gott hat *Alle* beschlossen unter den Ungehorsam (ἀπείθεια), auf dass er sich *Aller* erbarme." (Röm. 11, 32 cf. Gal. 3, 22.); und dies ist die einzige Lösung, welche definitiv allem Dualismus ein Ende macht.

Wendet man aber ein, dass dadurch die Sünde geringer gemacht und das Urtheil über sie leichtfertiger werde, so ist auch dies zu verneinen. Dagegen sagt schon *Rothe* treffend (theol. Ethik § 480. Anm.), der rechte Hass wider das Böse sei nur derjenige, der das Böse verdammt und verabscheut *eben*

weil es böse ist, ganz abgesehen von der Frage, ob es ein selbstverschuldetes sei oder nicht, ob es eine objective Nothwendigkeit habe oder nicht. Und jedenfalls könnte die Ueberzeugung von einer höhern Nothwendigkeit der Sünde nur dann unser sittliches Urtheil schwächen, wenn wir mit dem Hegel'schen Pantheismus behaupteten, dass die Sünde ebenso nothwendig wie sie *wird*, sich auch von selbst, durch natürlichen Prozess wieder *aufhebe*, dass sie also *lediglich* den *natürlichen Durchgangspunkt* in der Entwicklung zum Guten bilde. Bei dieser Ansicht wird allerdings übersehen, dass mit der Actualisirung der Sünde aus der bösen, d. h. Gott nicht entsprechenden Naturanlage *neue*, nicht natürliche, sondern *sittliche* Kräfte und Motive in den Entwicklungsprozess eingetreten sind. Allein die Kirchenlehre hält die *sittliche* Betrachtung fest. Sie bezeichnet die Sünde als *Fall*, nicht blos als einen niedrigeren Lebenszustand und sie hält zwischen dem Stande der Sünde und demjenigen der Gnade einen absoluten, nicht bloss relativen, fliessenden Unterschied fest. Damit in Uebereinstimmung bezeugt uns das christliche Erfahrungsbewusstsein, wie *Rothe* (a. a. O.) richtig bemerkt, immerfort, dass die Sünde *an sich selbst* niemals zum Guten führt, vielmehr den Menschen, sofern er nur ihrer Potenz überlassen bliebe, immer tiefer in das Böse und damit in ewiges Verderben hineintreibt. Und die Wahrheit der Kirchenlehre wäre hier also, dass allerdings das Böse, das aus dem Conflict der natürlichen und sittlichen Potenzen des Menschen nothwendig hervorgeht und ebenso nothwendig die actuelle Sünde daraus hervorruft, nicht ein *blos* Negatives oder Privatives ist, wie die philosophische und theologische Speculation in alter und neuer Zeit es gerne aufzufassen liebt; besser wäre es wohl nach seinem Ursprunge ein *Relatives* zu nennen, sofern es nur aus dem Guten hervorwächst und fortwährend nur mit Elementen des Guten arbeitet; sein Charakter als Böses liegt nach dieser Seite blos «in der verkehrten Stellung

in welcher die sittlichen Factoren hier zu einander treten» [1]), in einem *falschen Verhältnisse*, in welchem die natürlichen und sittlichen Potenzen des Menschen zu einander stehen. Hienach erscheint das Böse in der That als *Schwäche*, als *Unvermögen* wahrhaft sittlicher Leistung, als Mangel, Irrthum, Unvollkommenheit u. s. w. — die *σάρξ kann, vermag* es nicht dem Gesetze Gottes zu genügen (Röm. 8, 7). Allein zur gesuchten bösen *Lust* und damit zur eigentlichen *Sünde* geworden gewinnt das Böse doch *positive Macht* und schreitet von Stufe zu Stufe fort in oft erschreckendem Wachsthum. Freilich hat auch diese Positivität ihre Gränzen; zu einer «universellen Existenz» vermag das Böse niemals zu gelangen [2]), schon weil es seinem Wesen nach Disharmonie ist und sich daher selber immer wieder aufhebt und zersplittert; es hat seine Gränzen an derselben sittlichen Weltordnung, welche ihm seinen gewissen Spielraum gewährt, und können wir darum nicht anders als mit Paulus (I Cor. 15, 24 ff. cf. Röm. 8, 19 ff.) Origenes und vielen neuern Kirchenlehrern eine schliessliche allgemeine *Aufhebung* des Bösen, eine Apokatastasis oder Wiederbringung aller Dinge glauben.

So im Grossen und Ganzen; was aber das einzelne Individuum betrifft, so ist auch hier durch die in der sittlichen Weltordnung auf jeder Sünde gesetzten Strafen gesorgt, dass es zuletzt dem Menschen schier unmöglich werde «wider den Stachel zu löcken». Dennoch müssen wir sagen: *für sich allein genommen*, wie die Kirchenlehre es thut, würde die Macht der Sünde den Menschen allerdings *nothwendig* an der Erreichung seiner Bestimmung zum ewigen Leben in der Gemeinschaft mit Gott verhindern; und nur das Recht zu diesem «Für Sich Allein Betrachten» werden wir der Kirchenlehre absprechen, indem uns von Anfang an die höhere göttliche Potenz ebenfalls

1) *Kym*, Problem des Bösen. p. 77. 2) A. a. O. pag. 74.

unverloren im Menschen wirksam ist und wir in ihr gerade die Macht sehen, durch welche Gott den Menschen von jener Macht der Sünde und des Todes erlöst. Wird diese unverlierbare Potenz der Gotteskindschaft durch Gottes Offenbarung im sündigen Menschen geweckt und lebendig gemacht, so überwindet sie die Sünde eben dann, wenn es durch die volle Auswirkung derselben zum vollen Bewusstsein ihrer Widergöttlichkeit gekommen ist (Röm. 5, 20. 7, 13.)

Wir können aber mit der Kirchenlehre noch weiter sagen, dass in der Masse der jeweilen vorhandenen Thatsünde für den Einzelnen eine habituelle *objective Macht* der Sünde gegeben ist, welche ihm zum sollicitirenden Reiz und zur Versuchung wird und ihm den Kampf wider die Sünde erschwert. Ja wir werden Schleiermacher zugeben, dass die Menge der objectiven Sünde, sofern Jeder wie er davon empfängt auch wieder dazu beiträgt, in der That ein *gemeinsames* ist, für das Alle unter sich *solidarisch* verantwortlich sind, indem nur ein *relatives* Mass der Schuld die Verschuldung der Einzelnen von einander unterscheidet [1]). Endlich können wir auch dem Rationalismus zugeben, dass ja allerdings, abgesehen von der natürlichen Vererbung des ganzen, objectiv bösen, weil die Sünde gebärenden Wesens des Menschen, auch einzelne böse Neigungen des Hochmuths oder der Sinnlichkeit sich wie Krankheiten von Vater auf Sohn, von Generation auf Generation vererben. Nur vermögen wir hierin nicht den eigentlichen *religiösen* Gedanken des Dogmas wiederzufinden; sonst wäre ja am Ende die kirchliche Erbsündenlehre am besten in der Darwinistischen Vererbungslehre aufzuheben! Uebrigens muss ja in dieser Beziehung bemerkt werden, dass ebendieselbe Vererbung auch von *guten* Trieben und Kräften sich sagen lässt und

1) Wie schon die Propheten des A. Bundes die Verschuldung des Volkes als Gemeinschaft in diesem Sinn angeschaut haben, besonders der exilische Jesaia vgl. oben pag. 159 f.

dass in keinem Fall mehr als die *Anlage* des Bösen oder Guten vererbt wird, also mit dieser Vererbnng zum actuellen Bösen oder Guten immer nur Ein Motiv gegeben wäre, während das andere mitentscheidende Motiv doch jeweilen die Potenz der sittlichen Selbstbestimmung des Individuums bliebe.

Alles dieses zugegeben bleibt uns aber doch die Macht der Sünde stets nur eine *beschränkte*, unter der göttlichen Leitung stehende und durch sie immer wieder aufgehobene. Und zwar erhellt uns dies gerade auch aus der *Strafe* der Sünde, welche in der Hand Gottes keine — immer doch mehr oder weniger willkürliche — *Rache* für angethane Beleidigung ist, wie dies noch oft angesehen wird, sondern einfach die Reaction des Guten und Heiligen gegen das aufkeimende Böse zu seiner Unterdrückung und Aufhebung. Nun ist es zwar ein sehr richtiger Gedanke der Kirchenlehre, dass Gott auch die *Sünde* wieder als *Strafe* für die Sünde verwendet, sowol im individuellen wie im sozialen Leben; wie dies jenes Dichterwort auch ausspricht:

«Das ist der Fluch der bösen That,
«Dass sie fortzeugend Böses muss gebären!»

Allein auch *diese* Strafe bezweckt letztlich doch nur die Aufhebung der Sünde durch ihre eigenen Consequenzen. Jul. Müller hat gegen den Dualismus schon nachgewiesen, wie es im eigentlichen Charakter des Bösen liege, nicht blos mit dem Guten, sondern auch mit sich selbst in Zwiespalt zu sein, ja wie die sündige, gottfeindliche Kreatur im selben Augenblicke wo sie ihr Ziel völliger Losreissung von Gott erreichte, auch sich selbst durch die Trennung vom Grunde alles Seins aufheben würde [1]); er glaubt auch entschieden an die ewige Vollendung des göttlichen Reiches als des letzten Weltzieles, wo das Widerstreben gegen Gottes Willen schlechthin überwunden ist; und es ist deshalb schwer einzusehen, wie derselbe Gelehrte

1) Lehre von der Sünde, Bd. 1. pag. 517. Vgl. *Kym* a. a. O. pag. 76.

eine *ewige Verhärtung* in der Sünde doch für möglich halten und die endliche Wiederbringung für alle entschieden ablehnen kann [1]). Wir glauben uns dagegen zu diesem Glauben berechtigt schon durch die Erfahrung dessen, was uns in der Geschichte aller menschlichen Sünde thatsächlich vorliegt. Das Wort Josephs: «Ihr gedachtet es böse zu machen, aber Gott gedachte es gut zu machen» (Gen. 50, 20.), muss auch uns Angesichts aller menschlichen Verirrungen immer wieder aufrecht erhalten; sonst bliebe uns freilich am Ende nur der Pessimismus der Verzweiflung, der diese ganze Welt nur werth hält, dass sie zu Grunde gehe. Und so lassen wir gerne den alten Dogmatikern das religiöse Recht, in Gen. 3, 15 der Sünde gleich die Erlösung, dem Versucher den Ueberwinder, dem Sündenfall das Protevangelium gegenübergestellt zu sehen — mag's auch mit dem exegetischen Recht dieser Anschauung nur schlecht bestellt sein.

Kurz — es kommt nach diesem Glauben dem Bösen einfach kein absolutes Sein zu. Es muss sich schliesslich selbst verzehren und aufheben — und das ist die tiefste Wahrheit jenes paulinischen Wortes: «der Tod ist der Sünde Sold» (Röm. 6, 23) der Tod, nicht im engsten, leiblichen Sinne, sondern im weitern, spezifisch religiösen Sinne. Wenn die Kirchenlehre — allerdings *auch* auf Paulus sich stützend — dagegen speziell den *leiblichen* Tod und überhaupt alles sogenannte *natürliche Uebel* als Strafe der Sünde ansehen will, so hat eine andere Weltanschauung uns diese nicht als directe Strafe der Sünde, sondern als natürliche Consequenz unseres endlich beschränkten Daseins erkennen lassen, wie übrigens schon Jesus eine directe Beziehung bestimmter einzelner Uebel auf bestimmte Sünden verboten hat (Luc. 13, 1 f. cf. Joh. 9, 3). Aber doch werden wir nicht nur sagen, dass kraft der natürlichen und moralischen

1) Vgl. II, 29 u. a. St. mit II, 580 f.

Weltordnung die Sünde zuletzt durch selbsthervorgerufene Uebel sich bestraft, bekämpft und aufhebt; sondern auch dass das natürliche Uebel, welches dem Frommen nur zur *Förderung* seines innern Lebens in gottinniger Geduld, im Glauben und Gottvertrauen dient, doch dem Sünder vermöge seiner Entfremdung von Gott vielfach erst zum hemmenden *Uebel* ausschlägt und von ihm als solches empfunden wird.

Ganz abweisen müssen wir es dagegen, wenn die Kirchenlehre als letzte und grösste Strafe der Sünde den Verlust des göttlichen Ebenbilds und die totale Veränderung der menschlichen Natur betrachtet und wenn noch neuere Theologen beständig von der «Verderbniss» der «ursprünglichen» menschlichen Natur als von einem einmal in der Zeit eingetretenen Strafübel reden. Es wird vielmehr nur ein *Verdecktsein* und *Gefangensein* der jedem Menschen angebornen göttlichen Anlage zu behaupten sein, indem sich diese infolge der verkehrten Entwicklung, die der ohne den Talisman vollkräftiger Religion sich selbst überlassene Mensch nothwendig einschlägt, nicht zum vollen Leben zu befreien vermag, bis die hülfreiche Kraft der erlösenden Gnade oder die Vateroffenbarung Gottes im menschlichen Herzen die schlafenden und gefangenen Kräfte weckt und entbindet. Die *Natur* aber, das *Wesen* des Menschen ist stets dasselbe, stets aus denselben constituirenden Factoren zusammengesetzt; nur ihr *Verhältniss* wird ein anderes, indem die natürlichen und die sittlich-religiösen Elemente, die potentiell nur einen neutralen Gegensatz ausmachten, durch ihre eigene Entwicklung zum actuellen Widerspruch auseinander treten. Hiebei gewinnt denn zunächst unvermeidlich die natürliche Anlage die Oberhand, welche im Grunde der sittlichen Anlage nur als Mittel zum Zweck ihrer sittlichen Selbstverwirklichung zu dienen bestimmt ist; wodurch denn zwar nicht das *Wesen* des Menschen, wohl aber seine sittliche Kraft verändert wird und sein Wille eine verkehrte Richtung er-

hält [1]), bis endlich der Mensch in der Wiedergeburt durch den Geist Jesu Christi zu einer neuen Creatur wird, zu jenem Menschen, der nach Gott geschaffen ist in der Gerechtigkeit und Heiligkeit der Wahrheit (Ephes. 4, 24. II Cor. 5, 17).

Fassen wir schliesslich unser Urtheil zusammen. Die Kirchenlehre von der ursprünglichen Vollkommenheit und vom Sündenfall mit seinen Folgen hat auf allen Punkten, wo es sich um die *religiöse* Wahrheit handelt, diese richtig im Auge gehabt; allein sie hat sich überall in *Abstractionen* bewegt, welche, ob auch an sich zutreffend, in der Anwendug auf das wirkliche religiöse Menschenwesen nicht zureichen. Sie hat die Gottebenbildlichkeit des Menschen in eine abstracte vorzeitliche Existenz eines ersten Menschen verlegt; sie hat dann den Menschen der Erfahrung mit dem Abstractum des blos natürlich sinnlichen und darum sündigen Menschen identificirt; und sie ist auf keinem Punkte dem *ganzen* Menschen gerecht geworden [2]). Sie ist darum — trotz allen apologetischen Künsten — nicht blos nach ihrer traditionellen *Form* und *Fassung* absolut unhaltbar, sondern sie ist selbst in ihrem *Inhalte* bisweilen über das richtige Ziel hinausgeschossen. Versetzen wir aber ihren ideellen, wirklich religiösen Gehalt mit vollem Absehen von seiner historischen Verkleidung aus der abstracten Transcendenz in die lebendige flüssige Wirklichkeit der Erfahrung, d. h. reden wir nicht mehr von dem mythischen Individuum *Adam*, sondern von dem sich immer gleichbleibenden *Menschen* der Erfahrung (von welchem wir allein etwas sagen können), so erhält die Kirchenlehre auch an diesem vielbestrittenen Punkte die vollste Bestätigung durch das religiöse Bewusstsein. Diese Umkleidung und Umsetzung wird freilich

1) Vgl. *Heinrici*, a. a. O. pag. 64.
2) Vgl. *Biedermann*, a. a. O. p. 604. *Lipsius* § 459.

immer nur gelehrter Arbeit möglich sein; das unmittelbare religiöse Gefühl dagegen wird für seine Bedürfnisse immer wieder am liebsten auf jene alten Schöpfungssagen zurückgreifen, welche dem Dogma die Gestalt gegeben haben; hier fühlt jedes empfängliche Gemüth Fleisch von seinem Fleisch und Bein von seinem Bein; hier kommt ihm unmittelbar zum Bewusstsein, wie wahr Garve's Kirchenlied klagt:

Ach, neu verjüngt sich fort und fort
Des ersten Falls Geschichte!

Diese *poetisch-religiöse Fassung*, wie die *Bibel* sie gibt, *sie allein* möchten wir daher für die heutige Kirche praktisch verwerthen; das Dogma — wie sehr man sein gutes Recht vor der Wissenschaft einleuchtend machen kann — gehört doch für immer der Geschichte.

Der Mensch vereinigt in sich die höchsten Gegensätze: Staub von der Erde, Product des irdischen Entwicklungsprozesses von der Materie zum Geist, von der Natur zur Idee, trägt er doch den Gottesgeist in sich, der ihm den Himmel verbürgt. Aber was so unverlierbar ihm verbürgt ist, das wird nur durch Kampf ihm wirklich zu eigen. Und so lange bedeutet der Kampf auch eine Niederlage, als nicht Gott selbst im Menschen ihn streitet: darum ist die letzte Lösung des Räthsels nur gegeben in der Religion Jesu Christi. Und in dieser Erkenntniss fasste schon der grosse Kirchenlehrer Athanasius das Thema der ganzen Weltgeschichte in die Worte: Θεός ἐνανθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν.

B55
338714
32 44190